15, —

دراسات فى التاريخ الإسلامى والنظم الإسـلاميـة

س . د. جواتياين

تعريب وتحقيق
دكتـور
عطية القوصى

دار الثقافة العربية

المحتويات

الموضوع	رقم الصفحة
- مقدمة المؤلف	٣
- مقدمة المعُرب والمحقق للطبعة الأولى	٥
- مقدمة المعَرب والمحقق للطبعة الثانيه	٧
- إشارات إلى أماكن النشر السابق لهذه الدراسات التى يتضمنها هذا الكتاب	٩
الجزء الأول	
طبيعة الإسلام وتطوره	
١ - أوجه الإسلام الأربعة	١٢
٢ - الحضارة الوسيطة / التراث الهيلينى (اليونانى) فى الإسلام ...	٧٩
الجزء الثانى	
النظم الإسلامية الدينية والسياسية	
٣ - الصلاة فى الإسلام	١٠٣
٤ - رمضان - شهر صوم المسلمين ، نشأته الأولى ومدلوله الدينى ...	١٢٤
- تذييل	١٥٢
٥ - أصل وطبيعة صلاة الجمعة فى الإسلام	١٥٦
- تذييل	١٧٤
٦ - نشأت التشريع الإسلامى	١٨٨
٧ - قداسة بيت المقدس وفلسطين فى صدر الإسلام ...	٢٠٠
٨ - نقطة التحول فى تاريخ الدولة الإسلامية	٢١٨
٩ - أصل الوزارة وما هيتها الحقيقية	٢٤٣
- تذييل	٢٧٧
١٠ - مواقف تجاه الحكومة فى الإسلام وفى اليهودية	٢٨٣

تابع المحتويات

رقم الصفحة	الموضـــــوع
	الجزء الثالث
	تاريخ الإسلام الإجتماعى
٣٠٥	١١ - قيام بورجوازية الشرق الأوسط فى صدر الإسلام ...
٣٣٨	١٢ - عقلية الطبقة الوسطى فى دولة الاسلام فى العصور الوسطى ... ...
٣٥٥	١٣ - الطبقة العاملة فى حوض البحر المتوسط خلال العصور الوسطى المتقدمة ... ...
٣٨٦	١٤ - وثائق جنيزة القاهرة كمصدر لتاريخ الإسلام الاجتماعى ... ...
٤٠٩	١٥ - وحدة عالم البحر المتوسط فى «أواسط» العصور الوسطى ... ...
٤٢٥	١٦ - تونس العصور الوسطى - محور دائرة حوض البحر المتوسط ... ...
٤٥٣	١٧ - خطابات ووثائق عن تجارة الهند فى العصور الوسطى ... ...
٤٨٤	١٨ - بداية تجار الكارم وطبيعة تنظيمهم ... ...
٤٩٧	١٩ - الأمثال العربية الحالية كشاهد على تاريخ الشرق الأوسط الاجتماعى ... ...
	★ ★ ★

مقدمة المؤلف

لقد دفعتني صلتي بالتاريخ الاسلامي لسنين طويلة إلى أن أنتقي بعض دراساتي المتصلة بالنظم الاسلامية وبتاريخ الاسلام الاجتماعي وأخرجها مجتمعةً في كتاب واحد . ولقد منعني عن ذلك انشغالي في اعداد كتاب شامل عن مجتمع البحر المتوسط كما ورد في وثائق جنيزة القاهرة وما لهذا الموضوع من تقارب بالموضوعات التي أنوي جمعها في هذا الكتاب . ولكنني ، بعد أن قاربت انجاز كتاب البحر المتوسط ، وجدت أنه من المفيد أن أنشر مجموعة المقالات التي لم تتكرر في ذلك الكتاب ولا في أي عمل لي سبق نشره . وبهذا العمل ، وبما قدمته عن دراساتي المتصلة بالاسلام واليهودية ودراساتي عن أجناس اليمن ولهجاتها يكون نشري للمعلومات التي تتصل بوثائق الجنيزة شبه متكامل .

والمقالات الواردة في هذا الكتاب مقالات مختارة ولها فائدتها للتدويس الجامعي . فهي تمدنا من ناحية بمقدمة عامة عن الحضارة الإسلامية كتبها شخص عاش كل حياته مع تاريخ الاسلام . ومن الناحية الأخرى فإن معظم هذه المقالات ثمرات لبحوث متخصصة . وباضافة هذه المقالات إلى أعمالي آمل أن اكون قد أعطيت نظرات شاملة للصور الهامة في الحضارة الإسلامية من الممكن أن تعطي للدارس الفرصة ليتعرف ، ليس فحسب ، على نتائج هذه الأبحاث وإنما أيضاً على مناهج البحث التي أتبعت في اخراجها .

ولقد سبق لي نشر الدراسة الواردة في هذا الكتاب في أبحاث منفصلة بلغات أربع مختلفة ، على أنني زودتها باضافات جديدة أعطتها أهمية كبيرة . ومثل هذه الاضافات ضرورية للأبحاث لأن أي عمل علمي لا بد وأن يستجب لكل تغيرات تظهر في الأفق ، وهذه التغييرات ما هي إلا استجابة للتحديات الوقتية يدفع الباحث ضريبة المعاناة من أجل كما لها . ولقد أوردنا في هذا الكتاب مقالاتنا التي كتبناها في السنوات الأخيرة ، ولها صلة بالاسلام ، كما نُشرت في السابق دون تغيير .

وعلى العموم ، فإن الدراسات الواردة فى الكتاب تقترب من الاسلام من ثلاثة اتجاهات مختلفة . فهى تحاول أن تصل إلى أصل وحقائق الأشياء من خلال مطالعة كاملة وتقييم جديد للمصادر الأدبية الكثيرة المتصلة بالإسلام . ولقد ظهر ذلك فى دراسة النظم الدينية والسياسية كما ظهر فى دراسة الظواهر الاجتماعية . ومن خلال دراسة ما ورد فى الوثائق (الفصل ٨) وبفضل مجهودات علماء الدراسات الشرقية (الفصل ١٣) تأتى هذه الدراسات لتوضح دور « رجل الشارع » فى الحضارة الاسلامية وفهم حياته الاقتصادية والاجتماعية وكذلك حياته الدينية . وأخيراً فإنى فى هذه الدراسات مدين لزملاء أفاضل ، كذلك لبعض تلامذتى بما ناقشناه معاً من أفكار اختصت ببعض المشكلات الواردة فى هذا المؤلف - وانى اخص بالشكر والعرفان الدكتور ريتشارد ايتينجهاوزن Dr.R.Ettinghausen رئيس قسم آداب الشرق الأدنى بجامعة فرير جاليرى بواشنطن وذلك لتشجيعه الدائب لى وملاحظاته المتعددة المفيدة . كذلك أقدم شكرى ، بلا حدود ، لمحررى وناشرى المقالات والكتب التى استفدت من المعلومات التى وردت بها فى اعداد هذا البحث ، وكذلك لرجال المكتبات والوثائق التى قمت من خلالها بدراساتى فى وثائق الجنيزة .

كذلك أقدم شكرى لجمعية الفلسفة الامريكية لما قدمته لى لنشر هذا المؤلف واخراجه إلى النور . وإنى اعترف بفضل مساعدة البروفيسور ن جولب N.Golb الأستاذ بجامعة شيكاغو فى مراجعة مسودات هذا الكتاب .

س . د . جواتياين

مقدمة المعرب والمحقق
للطبعة الأولى

لا يحتاج دارسو التاريخ الإسلامى إلى التعريف بالمؤرخ س . د . جوايتاين صاحب الكتاب الذى نحن بصدد تعريبه وتحقيقه وإخراجه إلى دائرة الضوء لقراء العربية ، فهو واحد من كبار المستشرقين المعاصرين الذين كرسوا حياتهم لدراسة التاريخ الإسلامى والحضارة الإسلامية . وقد نتفق ونختلف أحياناً فيما توصل إليه هذا المؤرخ من نتائج خرج بها فى دراسته ، إلا أننا لا نختلف فى أنه ساهم كثيراً فى سد جزء من ثغرة يعانى منها التاريخ الإسلامى وهى ثغرة الدراسة الاجتماعية والاقتصادية للدولة الإسلامية . ولقد تحمست لتعريب وتحقيق كتابه هذا « دراسات فى التاريخ الإسلامى والنظم الإسلامية » وهو يعد أهم كتبه التى أخرجها ، ذلك لأنه جمع فيه أهم مقالاته المتفرقة فى التاريخ الإسلامى والحضارة الإسلامية وضمنها هذا الكتاب . ولقد بدا لنا أن « وثائق جنيزة القاهرة » قد أعانت المؤلف كثيراً فى أبحاثه هذه وكانت له بمثابة كنز اغترف منه الكثير وزودته بالمادة الهامة للبحث وبخاصة فى المجالين الاجتماعى والاقتصادى من تاريخ الإسلام فى العصور الوسطى . والكتاب يحتوى ، إلى جانب موضوعاته الاقتصادية والاجتماعية على قلة من المقالات التى تعرضت لدراسة بعض فرائض الإسلام كالصلاة والصوم . ولما كانت الآراء التى أوردها بصدد هذه الموضوعات الدينية لم تتفق مع روح الإسلام ، لذا فإننا لم نر مناصاً من حذفها وعدم تضمينها هذا الكتاب ، خاصةً وأننا وجدنا أن هذا الحذف لم يؤثر على وحدة الكتاب كما سنرى . ولقد عزمت - بعونه تعالى - أن أرد على هذه الموضوعات الدينية التى تناولها الكتاب فى ابحاث متفرقة وأرجو أن يوفقنى الله فى الرد عليها .

وأرجو أن يتقبل القراء ما جاء فى هذا الكتاب من دراسة جادة لنواحى الحياتين الاقتصادية والاجتماعية فى الدولة الإسلامية ، وأن تسد هذه الدراسة بعض ما نعانيه من نقص فى هذين المجالين ، وأن تفتح للدارسين أبواباً كانت مغلقة أمامهم وتجيب عن تساؤلات لم يجدوا إجابات لها .

وإنى أتقدم بوافر الشكر والامتنان لكل من ساعدنى فى اخراج هذا الكتاب الهام إلى عالم الواقع . وإنى استميح القارئ عذراً على ما قد يكون قد بدر منى من نقص فى التعريب أو صعوبة فى صياغة .. فهذا جهد المقل .. والخير أردت وما توفيقى إلا بالله .

عطية القوصى

الكويت ١٩٨٠/١/١

مقدمة المعرب والمحقق

للطبعة الثانية

بحمد الله وتوفيقه أتممت تعريب وتحقيق كل هذا الكتاب الهام فى التاريخ الإسلامى والوسيط والحضارة الإسلامية ، وهو الذى جعل مؤلفه س . د جوايتاين عنوانه : " دراسات فى التاريخ الإسلامى والنظم الاسلامية " . ولقد سبق لى أن أخرجت تعريب وتحقيق الطبعة الأولى من هذا الكتاب وتم نشره فى بيروت عام ١٩٨٠ بواسطة وكالة المطبوعات الكويتيه . وقد تضمنت الطبعة الأولى الجزء الإجتماعى والإقتصادى من الموضوعات التى تضمنها الكتاب ، وقد أرجأت نشر الجزء الخاص بالنظم الإسلامية لطبعة أخرى حيث أن هذا الجزء يحتاج إلى مزيد من الجهد والإحتراس فى المعالجة لأنه يتعرض للإسلام وفرائض الإسلام وخاصةً أن المعالج يهودى غير مسلم . ولقد تناول جوايتاين هذه الموضوعات من وجهة نظره الخاصة وحاول أن يربط بينها وبين مثيلتها فى اليهودية ، كما حاول من خلال موضوعاته أن يثبت ، كذباً ، أن جذور الإسلام جذور يهودية ، وأن الإسلام هو ناقل عن اليهودية ، وهو على حد تعبيره : " يهودية معربة " . ولما كانت هذه الآراء تحتاج إلى رد فقد تمهلت فى تعريبها وحاولت الرد عليها قدر طاقتى تاركاً المجال مفتوحاً لعلماء المسلمين للرد على وجهة نظر المؤلف بصدد هذه الموضوعات . وللأمانة العلمية نشرت فى هذه الطبعة الكتاب مكتملاً بكل موضوعاته وأوردت النص الذى كتبه جوايتاين كما هو وجعلت تعليقى على بعض آرائه فى الهامش بوضع (★) فوق القول المتطلب التعليق ، كذلك أوردت تذييلات عقب بعض الموضوعات هى دراسات لى تتصل بهذه الموضوعات التى وردت فى هذا الكتاب .

والآن أتقدم بنشر هذا الكتاب الهام والمفيد مكتملاً شاملاً موضوعاته الإجتماعية والإقتصادية القيمة عن عالم الإسلام فى العصور الوسطى ، كذلك شاملاً على الموضوعات الشائكة التى تعرض لها الباحث والتى يستطيع القارئ أن يستشف منها روح معالجة التاريخ الإسلامى عند المستشرقين عموماً ، وعند المستشرقين اليهود خصوصاً .

ويجب أن نشير هنا إلى أن الآراء التى جاء بها جوايتاين فى كتابه لم تكن آراءً جديدة على الإسلام ولم تكن أول التجنى والتطاول عليه ولكن قد سبقه إلى ذلك قائمة منهم أصحاب أسماء لامعة فى سماء علم التاريخ ولكن للأسف لم يتفهم أصحاب هذه الأسماء حقيقة الإسلام وروح الإسلام ولم يستطيعوا إبعاد روح التعصب عنهم برغم أن بعضهم لا يزال يعيش فى قرننا هذا ولازال يردد أكاذيب دأباطيل كتاب أوربا الميسحية ورجال الكنيسة فى العصور الوسطى عن الإسلام وعن نبى الإسلام .

وعلى العموم فإن ظهور كتاب جوايتاين وعرض أفكاره على القراء لهو مناسبة طيبة ليتعرف القارئ الكريم على طبيعة الفكر الغربى ومدى فهمه للإسلام . وكذلك فرصة طيبة لمعرفة الأحوال الإجتماعية والإقتصادية التى عاشتها دولة الإسلام فى العصور الوسطى من خلال هذه الموضوعات الاجتماعية والاقتصادية التى عرض لها الكتاب والتى يتعذر وجود مثلها فى مصادر أخرى .

وإنى أستميح القارئ عذراً على ما قد أكون قد وقعت فيه من خطأ فى التعريب أو التحقيق . وأكرر تنبيهى للقارئ الكريم من أن الأفكار التى وردت فى هذا الكتاب هى أفكار المؤلف وردت دون تحريف أو تغيير ونحن مسئولون عن أمانة النقل ومسئولية الرد دون المساس بمادة الأصل المنقول .

وإنى أتقدم بخالص الشكر والتقدير لكل من ساهم وساعد فى إخراج هذا الكتاب إلى النور .

والله أسأل أن يوفقنا دائماً إلى ما يحبه ويرضاه ، هو نعم المولى ونعم النصير .

أ.د. **عطية القوصى**

القاهرة ١ / ١ / ١٩٩٦

إشارات إلى أماكن النشر السابق
لهذه الدراسات التى يتضمنها هذا الكتاب

٢ - الحضارة الوسيطة ،

Islamic Studies, Karachi, 2 (1963) , pp. 217 - 233 .

٤ - رمضان ،

(باللغة الألمانية) Der Islam 18 (1929) , pp. 184 - 194

٥ - صلاة الجمعة ،

The Muslim World 49 (1959) , pp. 183 - 195 .

٦ - نشأة التشريع الإسلامى ،

The Muslim World 50 (1960), pp. 23 - 29 .

٧ - قداسة بيت المقدس ،

JAOS 70 (1950) , Bulletin of the Palestine

Exploration Society 12 (1945 - 6) , pp. 120 - 6 . (والأخير بالعبرية)

٨ - نقطة التحول فى تاريخ الدولة الاسلامية ،

Islamic Culture, Hyderabad , 23 (1949) , pp. 120 - 135 .

٩ - أصل الوزارة ،

Islamic Culture 16 (1942) , pp. 255 - 262, 380 - 392 .

والتذييل فى : JAOS 81 (1961) , pp. 425 - 6 .

١٠ - مواقف تجاه الحكومة ،

(بالعبرية) Tarbiz 19 (1948) , pp. 153 - 159 .

١١ - قيام بورجوازية الشرق الأوسط ،

Journal of World History 3 (1957) , pp. 583 - 604 .

١٢ - عقلية الطبقة الوسطى ،

Colloque sur La Sociologie Masulmane, Actes, 11 - 14 Septembre 1961 , Centre Pourl ,'Etude des proble'mes du Monde Musulman Contemporain, Brussels, pp. 249 - 261 .

١٣ - الطبقة العاملة فى حوض البحر المتوسط ،

Annales Economies, Socie'te's, Civilisations,

1964, pp. 847 - 868 (بالفرنسية)

١٤ - وثائق جنيزة القاهرة ،

Studia Islamica , Paris 3 (1955), pp. 75 - 91 / JOAS 80 (1960) , pp. 91 - 100 .

١٥ - وحدة عالم حوض البحر المتوسط ،

Studia Islamica 12 (1960), pp. 29 - 42 .

١٦ - تونس العصور الوسطى ،

E'tudes d' Orientalisme de'die'es a' la me'moire

de Le'vi - Provencal, Paris 1962, pp. 559 - 579 (بالفرنسية)

١٧ - خطابات ووثائق عن تجارة الهند ،

Islamic Culture 27 (1963) , pp. 188 - 205 / Speculum, AJournal of Medieval Studies , 29 (1954) / pp. 181 - 197 .

١٨ - بداية تجار الكارم ،

JESHO I (1958) , pp. 175 - 184 .

١٩ - الأمثال العربية الحالية ،

Islamic Culture 26 (1952) , pp. 1 - 11 .

الجزء الأول

طبيعة الإسلام وتطوره

الفصل الأول

أوجه الإسلام الأربعة

ما هو الإسلام ؟ هل هو الرسالة السماوية الخاتمة ، كما يعلن الاسلام عن نفسه ، " مؤكداً " ، أعنى ، أنه ناسخاً ومهيمناً على الديانتين الموحدتين القديمتين ومنكراً الحق لأى اعتقاد بالبقاء عدا الوحدانية ؟ هل هو مجرد تراث مسيحى ، كما هو مفترض من قبل بعض المعلقين المسيحيين الأول ، أو هو يهودية معربة ، كما يعتقد عدد من علماء العصور الوسطى ؟ (وقد تردد صدى كلا الإتجاهين فى بعض الأبحاث التاريخية الحديثة) . أو ، بسبب رؤيتنا أن الاسلام قد أقام دولة وامبراطورية هائلة وأن رابطة الاسلام قد أصبحت شعاراً سياسياً حتى فى قرننا الحالى ، الأمر الذى يجعلنا نؤكد القول بأن الاسلام هو أكثر من كونه إعتقاد دينى ، وأن معتنقيه يشكلون أيضاً جسداً سياسياً ؟ زيادة على ذلك ، فلقد أصبح من المعتاد أن نستخدم ألفاظاً مثل الفن الإسلامى ، العلوم الإسلامية ، الفلسفة الإسلامية ، التى تشير إلى أن الإسلام يرمز إلى حضارة كلية . وإذا كان الأمر كذلك ، فما هو الطابع المميز لهذه الحضارة ، ما هى جذورها وأسسها الأولى ، و - هل هى ما زالت باقية ؟ وأخيراً ، فإننا نقع فى حيرة حين نجد اليوم ، شباباً كثيراً - ومن هم أقل من سن الشباب من المسلمين من لا يمارسون الدين كثيراً بمعنى مفهوم الكلمة ، والذين ليس لديهم سوى معلومات بسيطة عن العقيدة الإسلامية وعن التاريخ الإسلامى . فماذا يعنى الإسلام بالنسبة لأمثال هؤلاء البشر ؟

وحتى نجيب على هذه الأسئلة فإنه من الضرورى أن نحدد عناصرهم المختلفة بدقة أكبر . وسوف نفعل ذلك تحت عناوين أربعة وهى : الإسلام كمعرفة ذاتيه لأمة العرب ؛ الاسلام كديانة توحيدية عظمى ، الاسلام كجسد سياسى ؛ والاسلام كحضارة . وفيما يتعلق بكل من هذه المفاهيم سنحاول أن نتكشف مدى تأثيرها على الحياة الحالية وأفكار الناس أصحاب الشأن .

(١)

لقد تأسس الإسلام على يد النبى محمد ، وهو عربى من مدينة عربية ذات مركز تجارى صحراوى ، هى مدينة مكة . وفى سنة ٦٢٢ ميلادية ارتحل محمد مع أتباعه شمالا إلى المدينة ، وهى واحة زراعية ، يسودها العرب .

ولم ينضم تجمع اليهود فى المدينة ، رغم تعربهم الكامل ، لمجتمع محمد ، الذى ظل مجتمعا عربيا خالصا طوال حياته .كذلك هنالك حقيقة هامة وهى أن محمداً ، أثناء تأسيسه لعقيدته ، أعلن أساساً أنه يزود أتباعه بنصوص عربية - من كتاب الله الذى نزل من قبله على شعوب أخرى . ولقد أكد لهم مراراً وتكراراً أنه أنزل عليه قرآناً عربياً مشابهاً لذلك الذى مع « أهل الكتاب » [1] .

ودون ريب ، فإن العقيدة كانت هى القوة المحركة لأعمال حياة محمد . وحسبما كان دائما ذكره ، فإن الخوف من يوم الحساب الوشيك الوقوع ، والاعتقاد بأن نهاية هذا العالم واقعة ، هو الذى حض محمداً أن يأخذ على عاتقه أن يتولى القيام بدور « النذير » . ★★ ولقد كان هنالك أشخاص آخرون فى الجزيرة العربية قد فكروا فى نهاية العالم . ومع ذلك فإن محمداً القائد بالفطرة والرجل الذى لا يهتم بخلاص نفسه فحسب ، بل أيضاً بخلاص أهل بلده هو الذى أصبح مؤسساً لدين جديد .

وإن هجرة محمد إلى المدينة لم تقطع ولاءه للكعبة ، التى كان يقدسها أهل بلدته أيام الوثنية ، كذلك لأماكن أخرى مقدسة فى ضواحى مكة ، كانت مزارات قومية للعرب قبل الإسلام . على العكس من ذلك ، فلقد أدخل شعائرها فى الدين

---

١ - القرآن ١٢ : ٢ ، ٣٩ : ٢٩/٢٨ ، ٤١ : ٢/٣ ، ٤٢ : ٥/٧ ، ٤٣ : ٢/٣ ، وغيرها

★ « إن أنزلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون » يوسف : ٢

« قرآناً عربياً غير ذع عوج لعلهم يتقون » الزمر : ٢٨

★★ من الملاحظ أن الكاتب فى كل ما يكتب بصدد رسالة محمد لا يؤمن بأنه نبى مرسل ولكن يردد ما سبق أن ردده كتاب العصور الوسطى المسيحين عن إدعاء محمد النبوة والتشكيك فى هذه النبوة والتشكيك فيما تنزل عليه من وحى .

الجديد ★ ، وبفعله ذلك ، فرض على أتباعه أن يحاربوا ليستولوا على هذه الأماكن بما فيها المدينة مسقط رأسه . وهكذا ، فمن غيرشك فإن الدوافع الدينيه المخلصه التى إمتزجت بذرائع سياسية أكدت بقوة بصورة واضحة على الطابع العربى المميز للعقيدة الجديدة .

وفى نفس الوقت ، فإن الاحتكاك اليومى الوثيق مع مجتمع يهود المدينة ، قد أثمر تأثيراً مماثلاً . وهنالك كان مثالاً لعقيدة نافذه نظمت أوامرها وطقوسها حياة كل أفرادها . وعلى قدر ما اتبع محمد واستفاد من تجربة اليهود ، فإنه لم يفعل ذلك لأنه أراد أن يكسبهم جانبه . هذا الرأى ، برغم الأخذ به عموماً من جانب المؤرخين الإسلاميين الغربيين ، إلا أن تمحيص المصادر لم يبرره . ولقد ألهم محمد فى المدينة بالطقوس اليهودية والشريعة اليهودية لنفس السبب الذى دعاه فى مكة أن يدمج فى القرآن قصص الأنجيل إضافة إلى اعتقادات « أهل الكتاب » الدينية وآرائهم الفلسفية الأدبية ★★ .

ولقد آمن بأن كل هذه الأشكال الدينية هى من إنشاء الله ولذلك فهى تستحق المحاكاة . على أى حال ، فلقد أصبح النبى فى المدينة مُشَرِعاً . وعندقيامه بذلك ، فقد أخذ بالأفكار الرئيسية وبعض التفصيلات من الديانات الوحدانية القديمة ، أما عن التشريعات الاجتماعية ، مثل تشريع الحرب والسلام أو تشريعات الأسرة ، فقد كان من الطبيعى أن يعتمد فيها على العرف والتقاليد المحلية .

وكانت نتيجة ذلك أن محمداً ، الذى بدأ بفكرة أن كل الديانات الوحدانية هى واحدة فى الأصل ، وأنها تمثل نسخاً مختلفة لكتاب سماوى واحد ، وأنه كلف بتقديمه «بلسان عربى » ، إنتهى بتأسيس كنيسة جديدة ذات طبيعة محلية خاصة .

★ يشير بذلك الباقى إلى بعض المناسك التى كانت تؤدى فى الحج فى الجاهلية وأقرها الاسلام .

★★ الكاتب يحاول باستمرار إفكار ألوهية الوحى ونسبة ما ورد فيه على أنه تأليف من محمد بعد أن ستفاد من تعاليم اليهودية والمسيحية ، وهو قول مردود للكاتب أراديه أن يجعل المسيحية واليهودية هى أصول الاسلام وأكد فيه كراهيته للاسلام وعدم فهمه له وتعصبه ليهوديته .

ولقد ولّدت الأحداث التى تلت موت محمد الطابع العربى الخالص لديانتة . فباسم الاسلام غزى العرب معظم جنوب آسيا وشمال إفريقية وأشادوا مملكة عربية فى الأراضى المحتلة . ولقد قام أهالى البلاد المفتوحة بدفع خراج أو ضرائب ، بينما تمتع العرب ، الذين كانوا جنداً ، وحكاماً ، أوبشكل آخر أشخاص أصحاب إمتياز ، بعائد الثروة التى توفرت لهم بالسيولة النقدية التى حققها حكامهم الأول . وكان من حق غير العربى أن يصير مسلماً ، لكن بشرط ولائه لقبيلة عربية مثلما كان الحال عليه قبل الاسلام . فأى فرد من عناصر السكان ، حين يعتنق الاسلام ، عليه أن يلحق نفسه بعائلة عربية وأن يأخذ إسمها ، وكان عليه أن يختار لنفسه إسماً عربياً. وبمعنى آخر ، لكى يصبح الفرد مسلماً عليه أن يُصبح عربياً أولا .

ولقد كان تعريب جنوب آسيا وشمال إفريقية عملية معقدة وطويلة ، وتفاصيلها لاتزال موضوع جدل علمى . ومع ذلك ، فإن السبب الرئيسى وراء نجاحها السريع هو حقيقة أنه خلال المائة سنة الأولى من عمرها ، كانت الإمبراطورية الإسلامية دولة عربية منحت إمتيازات هائلة لعناصر عربية أومنتسبة للعروبة .

وكان هنالك عامل اخر خدم عملية التعريب ، يجب أن يستلفت الانتباه اكثر من ذى قبل ، وهى عملية بدأت قبل الاسلام بزمان . وهى التى من الممكن أن تُسمى عملية تعريب العرب أنفسهم .

وهذه العبارة تحتاج إلى بعض التوضيح . فدائماً مايُقال أن محمداً قد خلق الأمة العربية ، وأنه بقيادته النبوية قد حوَّل جماعة متنافرة من القبائل العنيدة المتبادلة العداء إلى مجتمع متماسك منظم . فى مثل هذه الحالة ، قورن محمد والعرب بموسى وبنى اسرائيل القدامى .

« فى ذات هذا اليوم » ، يقول موسى فى سفر تثنية الاشتراع ، لبنى إسرائيل .

« لقد أصبحتم شعباً لسيدكم ، وإلهكم » ، بمعنى آخر ، أنه خلال سفر الرؤيا تحولت القبائل إلى وحدة روحية ووحدة سياسية .

فى هذه الحالة ، وكيفما كان الأمر ، فإن هنالك إختلافاً كثيراً بين قدامَى بنى اسرائيل والعرب إلى حد أن الأخيرين كانت لديهم ثقافة قومية مدنية قبل أن يتحدوا سياسياً بزمن طويل تحت لواء الاسلام .

وإنى أشير هنا إلى معجزة الشعر الجاهلى وأدب اللغة العربية . وقبل أن يشرع محمد فى التفوه بأقواله الغير مترابطة عن النبوة بعقود كثيرة كان هنالك فن عالٍ وراق للشعر العربى ، الدقيق فى لغته ونظمه والغنى بمعانيه ومراعاة التفاصيل . ولقد كانت ظاهرة الشعر العربى تلك معجزة لأكثر من إعتبار . أولاً ، لأننا نرى أقواماً بدائيين ، بدواً رعاة غنم ، يظهرون وسيلة تعبير كاملة ونقية ، وثانياً ، والذى يزيد من دهشتنا ، نجد لغة أدبية واحدة وهى نفسها ، مع بعض إختلافات بسيطة فى اللهجات ، مستخدمة بواسطة معظم هؤلاء الأميين المنتشرين فى منطقة متسعة تعادل ثلث مساحة قارة أوربا . ومن اليمن فى الجنوب إلى سوريا فى الشمال ، ومن حافة العراق إلى حدود مصر ، استخدم الشعر العربى مصطلح واحد بنفسه ونفس الطريقة حرفياً .

كيف تم ذلك الإنجاز فنحن لا نعرف ومن المحتمل أننا سوف لانعرف فى المستقبل . والحقيقة ذاتها ، كيفما كان الأمر ، ربما تكون هى الأكثر حسماً فى كل تاريخ العرب . ولقد وُلدت الأمة العربية من خلال تكون ثقافة قومية مدنية تدين فى صميمها لصياغة نثرية وشعرية ، وقد وقع لها ذلك فى وقت لم تكن تمتلك فيه أى تنظيم سياسى كائنا ما كان .

ولقد كان العرب أنفسهم ، بعد إحتكاكهم اللصيق بالشعوب والحضارات البعيدة ، حريصين تماماً على نزعتهم القومية الخاصة .

ولقد قالوا ، إن الصينيين تفوقوا فى الفنون الجميلة والحرف اليدوية ، والهنود فى الحكمة والحكايات ، والفرس فى فن الحُكم وإدارة الدولة والأمثال الخلقية ، وبنو إسرائيل فى النبوة ، والاغريق فى الفلسفة والعلوم ، والعرب فى البلاغة والشعر .

ولقد صاغ هذا الانجاز العام القبائل الأمية العربية فى شكل أمة متحضرة .

ويجب أن يُنظر إلى الإسلام نفسه فى ضوء هذا الرقى اللغوى والأدبى . ولقد كانت الوحدانية موجودة وقائمة ، وأمه مثل أمة العرب ، مع الزمن ، كان لا يمكن لها أن تبقى بعيدة عنها . فلقد كانت البعثات التبشيرية المسيحية واليهودية نشطة فى شبه جزيرة العرب – ولكنها لم تكن بعثات تبشيرية كثيرة بمعنى الكلمة ، برغم أنها لم تكن كذلك غائبة ولكنها كانت تشتمل على تجار طوافين وربابنة ورهبان مسافرين إلى هذه البلاد. وفى أجزاء عديدة مختلفة من شبه الجزيرة إختار سكانها المحليون شكلا أو آخر من أشكال المسيحية أو اليهودية . غير أن غالبية الشعب العربى لم يقبل ذلك . فلقد كان يريد كتابه المقدس العربى ، ووحياً غير مترجم عن لغة أجنبية ، ولكن « بلسان عربى قويم » . وإنى أرى بهذا الشكل أن ، الإسلام نفسه كان جزءاً من تلك العملية اللغوية الهائلة التى بواسطتها ظهرت الأمة العربية إلى حيز الوجود . ولقد كان الإسلام شكلا من أشكال تأكيد الذات وتحقيق الذات لأمة العرب الناشئة .

وهكذا ، فإن العنصر العربى عنصر واضح فى الدين الإسلامى . وبرغم أن أربعة أخماس المسلمين ليست العربية لسانهم الأم ، فإن الصلوات قد ثبت أداؤها بهذه اللغة [1] . وهذا الإصرار على الأداء العربى فى الصلاة وتلاوة القرآن يجب ألا يقارن بدور اللاتينية فى الكنيسة الكاثوليكية . فإن الصلاة الكاثوليكية تؤدى بواسطة القسس وبعض رجال الدين المحترفين بين جمع قليل العدد من حشد المصلين . لكن صلاة المسلمين فرض على كل فرد ،

---

١ – قام عهد حكم كمال أتاتورك القومى والعلمانى بإلغاء الأذان بالعربية من على مآذن تركيا ويورد فى ذلك برنارد لويس فى مقال له فى هذا الخصوص بعنوان : « الصحوة الإسلامية فى تركيا » ، الذى نشره فى مجلة : International Affairs
العدد ٢٨ لسنة ١٩٥٢ ، ص ٤٣ ، يقول لويس :

« لقد سمح فى يونيو ١٩٥٠ بعودة الأذان بالعربية . أما الأذان الذى كان قائماً ويتم بالتركية فلم يمنع ولكن سمح للنداء العربى أن يتواجد إلى جواره ، ومن المؤكد الآن ، أن جميع الأذان صار يؤدى فى تركيا بالعربية » .

لا تؤدى فى غالبها فى المساجد ، ولكن فى الحقول ، وفى المصانع أو فى حجرة المعيشة ، بينما دارسة القرآن هى فرض ، على الأقل نظرياً ، على كل رجل مسلم وإمرأة مسلمة . وغالباً ما يقال أن العربية انتشرت بسرعة كبيرة بسبب أنها لغة القرآن . وتاريخياً ، لنا تحفظ على هذه الجملة . ذلك لأن العرب كانوا فى غاية الإخلاص للغتهم ، وقد فرضوا معرفتها على الشعوب التى أرادت أن تقرأ القرآن ، أو ، بالأحرى أنهم لم يتصوروا ببساطة أن أحدا لا يستطيع أن يتفهمه تماما دون أن يدرسه بالعربية . وعلى النقيض من ذلك ، فإن اليهود قاموا بترجمة الإنجيل العبرى إلى اليونانية والأرامية لمصلحة إخوانهم . ولم تكن قدسية الكتاب هى التى تسببت فى إنتشار اللغة ، لكن قوة اللغة هى التى أجبرت معتنقى الدين على أن يدرسوا أصل الكتاب المقدس .

إضافة للقرآن ، الذى هو وفقاً لاعتقاد المسلمين ، ليس من وضع محمد ، ولكن كلام الله الأبدى المنزه ، فإن كل أحكام وتعاليم الإسلام الدينية قد إكتملت خلال قرونه الخمسة الأولى ، وكتبت بالعربية ، رغم أن واضعيها فى غالبيتهم لم يكونوا عرباً . كذلك فإن كل أحاديث الرسول فى التشريع والعقيدة ، وفى الورع والتقوى والتصوف جمعت كلها بتلك اللغة . ويجعلنا ذلك نعتقد أن الإسلام أختار شعار أن « أن معرفة العربية هى جزء من عقيدة المسلم » .

والحج إلى الأرض المقدسة فى جزيرة العرب ، وهو أحد الفرائض الخمسة على المسلمين ، هو عنصر آخر يحافظ على الطابع الجوهرى العربى للإسلام . وخلال مراحل التوسع والفتح الأولى ، وحين اكتشف المسلمون ، بسبب المسافات الشاسعة ، أنه من الصعب أداء هذه الفريضة ، جرت بعض المحاولات لإيجاد بدائل . على أن الزيادة السريعة للتجارة وللتجارة العالمية التى انطلقت فى القرن الثانى الهجرى أعطت دفعة قوية للحج . فلقد أصبحت التجارة والحج شريكين حميمين حتى أن الحاج كان يتبارك بعبارة : « حج مبرور وذنب مغفور وبضاعة لن تبور » . وكما هو واضح فى فصل آخر من فصول هذا الكتاب ، فلقد كان علماء الدين المسلمين

الأوائل تنتمى طائفة كبيرة منهم إلى طبقة التجار ومعظمهم كان يعمل بالتجارة [1] . ولذلك فليس من المستغرب أن نجد فى تراجم معظمهم تقريباً أنهم أدوا فريضة الحج وأن معظمهم أداها أكثر من مرة . وكثير منهم كان يتخلف فى مكة لعام أو أكثر ، « مجاورا فى جوار الله » ومزاولاً الجوار العربى الكامل . وفى أيامنا هذه ، حين يذهب الناس للحج بالطائرة ، فإن التأثير يصبح أقل عمقاً . ولكن ما يفقد بالنوع يعوض بالكم ، وأصبح عدد هائل من الحجاج المسلمين من كل العالم الإسلامى يستطيعون أداء فريضة الحج .

ووفقاً لنظرية التشريع الإسلامى العام ، فإن الخليفة أو الحاكم الشرعى للمسلمين ، يجب أن يكون من قبيلة النبى (قرشياً) ، مثلما الحال عند مفاهيم اليهود والمسيحيين ، بأن المسيح ، أو الملك المكرس (الممسوح بالزيت) ، يجب أن يكون من بيت داود . ولقد كان لهذه النظرية نتائج عملية كبيرة فلقد أطالت حكم الخلفاء العباسيين إلى أربعمائة عام كاملة بعد أن فقدوا قوتهم السياسية . ولم ينته حكم هذه الخلافة بثورة من الداخل ، ولكن على يد غاز وثنى هو هولاكو المغولى الذى أطاح بأخر خلفائها فى بغداد سنة ١٢٥٨م . وبرغم أن الشرق الأدنى صار يحكمه الأتراك وشعوب محاربة أخرى من سنة ١٠٠٠ ميلادية تقريباً ، فإن حكم خلفاء العباسيين الطويل أعطى لتاريخ الإسلام شكل السيادة العربية .

على خلاف هذه الخلفية نستطيع أن نتفهم الوضع الغريب للإسلام فى أجزاء متقدمة من العالم العربى فى هذه الأيام ، مثل الجمهورية العربية المتحدة (يقصد جمهورية مصر العربية) . فإن العجلة قد دارت دورة كاملة :

فالإسلام نفسه الآن يشكل جزءا من ثقافتها القومية المدنية . وكان من نتيجة ذلك لزام أن يشارك المسيحيون من سكانها ، أو يجبروا على المشاركة فى تراثها الثقافى . فقد شملت مناهج دراسة المدارس الحكومية بها بعض المواد الإسلامية ،

---

(١) انظر الفصل ١١

وصارت المدارس المسيحية تجد صعوبة بالغة فى الحفاظ على طابعها الطائفى والاحتفاظ به . ويرغم أن تعاليم الإسلام قد ضمنت حقوقاً شرعية بدرجة كبيرة للأقليات الدينية من اليهود والنصارى ، وأعطتهم الحق فى تعليم أبنائهم وفقا لما جاء فى عقائدهم ، فإن الدول العربية اليوم صارت أقل تسامحا . وبدمجهم الإسلام فى التراث القومى فقد فرضوه بدرجة معينة على غير المسلمين . غير أنه ، طالما أن الإسلام ، كما نرى ، صار أعلى شكل لتأكيد ذات الشعب العربى ، بدى شرعياً تماما أن القبطى أو المسيحى السورى ، بمجرد أن يعرف نفسه بأنه عضو فى الأمة العربية وفرد من أفرادها ، فإنه يحتاج إلى أن يزود نفسه ببعض المعرفة عن الإسلام .

وبداخل الإسلام نفسه ، استخدم عنصر العروبة كبرهان وحجة لصالح الدين . وضد مزاعم العلمانيين الظاهرة على السطح فى هذه الأيام ، يبرز الأصوليون هذه النقطة فى قولهم : بأن العرب قبل الإسلام كانوا لا شئ . ولكن بعد أن تقبلوا رسالة محمد ، صاروا سادة العالم . وهذا يثبت أن الإسلام هو مصدر قوة العرب وعظمتهم . بناءً على ذلك ، فإن العرب يستطيعون إعادة وضعهم السابق بالالتزام التام لدينهم [1] .

---

(١) هذا القول ورد ، على سبيل المثال ، فى مجلة المسلمون ، التى يصدرها المركز الإسلامى فى جنيف ، العدد ٤ ، فبراير ١٩٦٣ ، ص ١ - ٢ .

وأيضاً فإن الإسلام لم يعد دين العرب بمفردهم ، ولكنه دين لكل العالم . وكما هو معروف ، فإن العرب يشكلون أقلية بين المسلمين . وإن أكبر مجموعة من المسلمين تتشكل من شعوب تتحدث باللغات الهندو أوربية مثل : الايرانيين ، والأفغان ، ومسلمى باكستان والهند ، وتعدادهم حوالى ١٨٠ مليون نسمة ، وهم أكثر من ضعف الشعب العربى . والمجموعة الكبرى الثانية من المسلمين تتشكل من الأندونيسيين والماليزيين ، الذين يشملون الغالبية العظمى لسكان أندونيسيا وعدد كبير ملحوظ من سكان ماليزيا . والجماعة الثالثة من المسلمين فى العدد ، ولكنهم لا يقلون فى الأهمية التاريخية عن المرتبة الثانية ، هم الأتراك . والمسلمون الأتراك لا يتواجدون فقط فى دولة تركيا ، ولكن ينتشرون فى كل وسط آسيا . وشعوب من أصول تركية حكمت الشرق الأوسط من القرن الحادى عشر حتى القرن العشرين وتركت بصماتها على تاريخ هذه المنطقة . والمجموعة غير العربية الرابعة من المسلمين ، والذين تتحدث الأخبار عنهم كثيراً فى هذه الأيام ، هم من إفريقيا السوداء ، الذين يتشكلون من أجناس افريقية مختلفه ، إعتنق كثير منهم الاسلام حديثا ، عندما سهل الاستعمار الأوروبى لهذه البلاد نشر الاسلام فيها . ويدى غريبا ، أن حكام إفريقيا المسيحيين كانوا أداة انتشار الاسلام فيها . وسبب ذلك أن صغار الموظفين الذين كانوا فى خدمة الادارات الأوربية ، ولهم احتكاك فعلى بسكان البلاد الأصليين ، كان معظمهم من مسلمى أقطار البحر المتوسط ، كذلك فإن التجار المسلمين ، وكان معظمهم دعاة للإسلام ، استطاعوا بسهوله النفاذ إلى الأماكن النائية فى إفريقية والتى تتمتع بحماية حكومات أوربية قوية . وأخيراً ، فلقد أُحصى وقدُر فى حوالى منتصف هذا القرن أنه قد وجُد حوالى ٥٠ مليون مسلم فى الصين .

ولقد قام انتشار الاسلام وتم على يد شعوب غير عربية . على يد الاسماعيلية الإيرانيين والأتراك والمغول . ولقد قامت هذه الشعوب ثلاثتهم بغزو الهند لنشر الإسلام فيها . ولقد تم تحول معظم الماليزيين والأندونيسيين إلى الإسلام على يد مسلمى الهند . ومسلمى الصين أيضاً كانوا إما من عناصر تركية أو مغولية رئيسية أو جذبتهم إلى الإسلام عناصر من هذين الجنسين .

وهكذا ، فإننا نرى الاسلام ، مثل الكاثوليكية ، إعتنقه أناس كثيرون ، منفصلون عن بعضهم البعض بمسافات بعيدة وبلغات مختلفة ، وطابع مختلف ، وأرضية تاريخية مختلفه ، أكثر من ، على سبيل المثال ، أقطار أمريكا الجنوبية الكاثوليكية ، وفرنسا وبولندة.

ويرجع إنتشار الإسلام الواسع إلى الظروف التاريخية الخاصة وإلى الطابع الفطرى للعقيدة الذى إستهلها به وبدأ به محمد .

وإن نجاح العرب الفائق فى تكوين أمة جعل ديانتهم ديانة قومية فائقة . وبعد إحرازهم الانتصارات الكاسحة فى القرن الهجرى الأول الذى أوصلهم إلى شطآن الأطلنطى فى الغرب وإلى وديان الهملايا فى الشرق ، وجدوا أنفسهم أقلية فى إمبراطوريتهم . وذريعة وحيدة فحسب ، إن لم تكن هنالك أسباب أخرى ذكت ذلك الانتشار وهى ذريعة التسامح والجهاد . وهنالك الكثير من المهتدين إلى الإسلام من عناصر تالية من عناصر السكان ، جاءت هداية معظمهم رغبة فى إحراز المكاسب الاجتماعية والاقتصادية التى يمنحها الموالون للعقيدة الحاكمة ، وقد تم ذلك ، إلى حد ما كنتيجة لنشر الإسلام . ومن الطبيعى أن ينقل الداخلون فى الدين الجديد لهذا الدين أشواقهم ومفاهيمهم وعاداتهم المتصلة بمعتقداتهم السابقة . الأمر الذى جعل الإسلام أكثر تشكيلاً وأكثر جذباً لنوعية مختلفة وكبيرة من الناس ، وبذلك صار الإسلام أكثر غنى من أن يكون مجرد عقيدة توحيدية تدين بها جماعة قومية واحدة .

لنتصور ولو للحظة أن حملات العرب العسكرية التى بدأت بعد وفاة محمد مباشرة لم تكلل بالنجاح ؛ وأن جيوش البيزنطيين والملوك الساسانيين كانت قوية بما فيه الكفاية لردهم وإعادتهم إلى شبه جزيرة العرب . فى تلك الحالة ، فإن الإسلام ، إن كان قد كُتب له البقاء ، كان سيبقى خاماً ، وبدائياً ، قومياً متصلباً ومحلياً فى خاصيته وسوف يكون اغراؤه للشعوب الأخرى بالضرورة محدوداً . وأيضاً حتى فى هذه الحالة ، يكون ليس بحاجة لصفة العالمية . تلك الصفة التى أثبتتها شواهد القرآن ، وثيقة الإسلام الرئيسية التى اكتملت قبل أن يشرع العرب فى شن حملاتهم الحربية خارج الجزيرة العربية .

أولاً : لأن الوحدانية بطبيعتها ديانة عالمية . والاعتقاد فى وجود إله واحد نتيجته الطبيعية مفهوم وجود عالم واحد مع جنس بشرى واحد . والتوراة العبرية لا تستفتح سورها بحرب الآلهة أو الصراع بين الآلهة ، أو بسلالة ملوك المدينة أو القطر الأولى ، كما نراه فى الكتابات البابلية القديمة . بدلاً من ذلك علمتنا عن خلق العالم خلال كلمة واحدة من إله واحد وعن آدم وحواء ، أب وأم كل البشر . والقرآن يشير باستمرار ويؤكد هاتين الروايتين ويربطهما بموضوعات رسالة محمد الرئيسية : « العالم الآخر » أعنى ، العالم الجديد الذى سوف يقوم بعد القيامة ، والمسئولية الشخصية الواقعة على كل فرد ، الذى سوف يعاقب على أعماله مثله فى ذلك مثل أسلافه[1] .

ومفهوم المسئولية الشخصية هذا هو فكرة عالمية أخرى كبرى عمّت كل القرآن . ولقد إعتبر محمد نفسه ، فى بداية دعوته للنبوة ، أنه أرسل إلى «أهل عشيرته» ،

1- أنظر :Heinrich Speyer , Die biblischen Erzahlungen im Qoran Hildesheim, , 1961 , pp. 1 - 83 .

« لمكة ومن حولها »[١]. ومع ذلك ، فإنه لم يفاتحهم كقبيلة ، ولم يدعوهم كشعب . ومن البداية خاطب « الإنسان » ، « الفرد » ولم يضجر أبداً فى التأكيد بأن أخاً يغنى عن أخيه شيئا أو أباً أو أماً أو زوجة أو أبناء يغنى أحدهم عن الآخر شيئاً يوم يقفون أمام الله فى يوم الحساب [٢] وكان ذلك نقضاً كاملاً لأعراف مجتمع عرب قبل الإسلام حيث تدافع الأسرة عن جرائم أفرادها وحيث لامكانة للفرد إلا من خلال قبيلته . ولقد كان محمد واعياً تماماً للتناقض القائم بين عقيدته التوحيدية وآراء أعراف أهل بلدته . ولذلك فقد ركز على مسئولية الفرد كفرد على نحو متوالٍ بشكل مبالغ فيه يذكرنا بما جاء فى سفر حزقيال [٣] .

نظراً لذلك ، فإنه ليست هنالك نقاط خلاف كثيرة حول ما إذا كان محمد قد اعتقد فى نفسه أنه كنبى أرسُل للعرب أو للناس كافة وعامة . وإن الآيات المختلفة من القرآن التى أدلت بهذين الرأيين المختلفين قد سمحت بوجود تداخلات مختلفة [٤] . على أننا ، نسمع من أول كلام نطق به النبى ما يشهد على أنه ما جاء للعرب كعرب وما جاء إليهم لحل مشاكلهم كعرب ، ولكنه جاء لهم على أنهم بشر شعر أنه مسئول عن قيادتهم مثلما حدث مع الشعوب التى سبقتهم [٥] . ولذلك فإن من الصحيح القول بأن رسالة محمد كانت رسالة عالمية منذ بدايتها .

---

(١) « وأنذرعشيرتك الأقربين » الشعراء : ٢١٤

« وكذلك أوحينا إليك قرآناً عربياً لتنذر أم القرى ومن حولها » الشورى : ٧

« وهذا كتاب انزلناه مبارك مصدق الذى بين يديه ولتنذر أم القرى ومن حولها » الأنعام : ٩٢

(٢) « ووالد وما ولد » البلد : ٣

« يوم يفر المرء من أخيه وأمه وأبيه وصاحبته وبنيه . لكل امرئ منهم يومئذٍ شأن يغنيه » عبس : ٣٣ - ٣٦ .

(٣) حزقيال ٣ : ١٧ - ٢١ ، ١٤ : ١٢ - ٢٠ ، ١٨ : ١ - ٣٢ ، ٣٣ : ١٢ - ٢٠

(٤) عن هذا الموضوع كتب فرانز بُهل F. Buhl مقاله :

"Fasste Muhammed seine Verkundigung als eine universale , auch Fur Nichtaraber bestimmte Religion auf ? " Islamica 2 (1926) pp. 135 - 149 ,

- F. Buhl , Das Leben Muhammeds , Leipzig 1930 , pp. 295 , 325 and 379.

(٥) « إقرأ باسم ربك الذى خلق ... خلق الانسان من علق . إقرأ وربك الأكرم الذى علم بالقلم . علم الانسان ما لم يعلم ... » ويقر علماء المسلمين أن هذه السورة كانت أول السور القرآنية التى نزلت على محمد . ومن الطبيعى أنه ليس هنالك ما يدعونا إلى التأكد من صحة ذلك . لكن الشواهد الموضوعية أثبتت أنها واحدة من أقدم السور .

وتؤيد نبوة محمد هذا الرأى ، بالأفكار التى غذاها والخاصة بدعوته ودعوة أسلافه . ولقد كتب الكثير عن هذا الموضوع . على أنه ، فيما يبدو ، أن هذه المعالجة قد تأثرت كثيراً بمعلوماتنا عن نظرية النبوة فى الديانات السابقة مثل اليهودية ، والمسيحية ، واليهودية - المسيحية والعبادات الغنوصية ، بما فى ذلك « تعاليم » ونظريات علماء المسلمين أنفسهم . ويأخذنا مضمون القرآن نفسه كدليل مع ترك معلوماتنا المحدودة جانباً ، نصل إلى الصورة التقريبية لبعثة محمد فى مراحلها الأولى .

بين الفينة والفينه حوالى سنة ٦٠٠ ميلادية ، توصل جماعة من المبشرين الموحدين الجوالين النشطين فى الجزيرة العربية إلى إستنتاج (كان شائعاً بين مناطق التبشير الأخرى) إلى أن أفضل طريقة لنشر كلام الله بين الشعوب الوثنية هو تركه يتناقل بواسطة هؤلاء الناس أنفسهم . ولقد ألمحت الأجزاء الأولى من القرآن إلى ذلك حيث نقرأ مراراً أن ذلك القول أرسل إلى شعب وإلى شعوب من إخوتهم كذا وكذا [١] . وحين لم يستمعوا له عوقبوا بالدمار . هذا يشرح أيضاً لماذا وجدنا أنبياء أخر يظهرون متزامنين مع محمد فى أجزاء متفرقة من شبه الجزيرة العربية يتضمنون و يدعون بنفس النبوءة ونفس القيادة مما إعتبره المسلمون منافسين خطرين لنبيهم [٢] . ولقد اختلف محمد عن أقرانه بأنه كان عبقرياً ، وكان هو المختار دون الآخرين .

وتشير دلائل الأجزاء الأولى من القرآن إلى أن هؤلاء المبشرين الجوالين قد قصروا أنفسهم على الأساسيات البدائية لعقائدهم الخاصة . فدعوا الناس إلى التوبة بإسم الله ، وأنكروا بعض الممارسات المعينة مثل الاختلاط الجنسى غير الشرعى ووأد البنات ، وامتدحوا العمل فى التجارة (ومن المحتمل أن معظمهم كان يعمل بالتجارة) . على أنهم قاموا بعمل كان له فعل السحر عند مستمعيهم الأميين . وهو أنهم أمسكوا فى أيديهم طوامير من ورق ، مدَّعين أنها مرسُلة من قبل الله ومحتوية على التهديدات الثلاثة بالعقاب لغير الموحدين المتمثلين فيهم .

---

(١) فى المثل الأخير ، ربما ترجع العبارة الأخيرة لما ورد فى سفر تثنية الاشتراع ١٨ : ١٨ « سوف أرفع نبياً لهم من بين إخوانهم » .

(٢) أنظر المقال الثقافى لفرانز بُهل : « مسيلمه » " Musailima " فى $E.I^1$.

ولكى يهيئوا أنفسهم لبيئتهم المحلية (وهذه أيضاً حيلة تبشيرية معروفة) استخدموا نفس الحكايات المألوفة عن أساطير وحكايات الشعوب العربية المندثرة - وعن أطلال من سبقوهم الباقية - حتى يروجوا تعاليمهم بين أقوامهم .

ولقد كان محمد ، إبن مدينة القوافل التى تعيش على التجارة العالمية الواسعة ، بالتأكيد معتاداً على وجود ديانات عديدة ، برغم أنه ليست لديه سوى فكرة خافتة عن الفوارق بينها . وعلى ذلك فإن أقرانه المكيين ، كما سوف نرى ، كانوا يعرفون أن المسيحيين يعبدون « المسيح » ، لكنهم ، بسبب عدم فهم طبيعة التثليث ، إعتبروه ببساطة إلهاً آخر . ولقد أوحى أيضاً فى عدد من الآيات القرآنية أنهم كانوا على معرفة بوجود عدة ملل مسيحية مختلفة . وتتجه رحلة تجارة مكة الصيفيه إلى فلسطين وسوريا ، وأي زائر لهذه البلاد يستطيع أن يلحظ الغنوصية بين سكان البلاد الذين يتكلمون الآرامية ، التى تتقيد بالعقيدة المونوفيزيتية ، والاغريق الأرثوذكس الذين يحكمونهم ويضطهدونهم . ونقرأ فى أحد المصادر الصحيحة أن تجار مكة الذين كانوا يزورون الاسكندرية ، قد نزلوا فى نُزل كنيسة . وبناءاً على ذلك فمن الطبيعى أن نفترض أنهم فى مصر أيضاً كانت لديهم الفرصة أن يلحظوا الصراع المرير بين أقباط مصر المسيحيين والحكام البيزنطيين المنتمين إلى الكنيسة الأرثوذكسية .

ومن المؤكد أنهم تناسوا تفاصيل هذا الصراع الذى وقع بينهما ، لكن كعادة ما هو واقع فى الصراع العنصرى وحركات الاضطهاد فإن هنالك ما يكفى لجلب إنتباه أى زائر عابر . ونفس الأمر ، وبدرجة أكبر ، ما وقع لليهود فى هذه البلاد . والأكثر من ذلك أن كثيراً من مقامات اليهود هناك كانت تقع على طريق القوافل بين سوريا ومكة واليمن ، وبعض عادات اليهود ، مثل عادة السبت ، يوم الراحة الأسبوعى (اليوم الذى لا يُسمح فيه مثلاً بالسفر عبر القوافل) كان من السهل للغريب أن يلحظه ، كما أنه أشير إليه إشارات كثيرة فى القرآن .

على ضوء هذه العروض ، نستطيع الآن أن نتصور أصول ما أسماه محمد « بنظرية الوحى » ، أعنى ، أفكاره عن دوره خلال الإطار العام لهداية البشر بواسطة رسل الله . وبينما كان محمد ينصت للمبشرين الأجانب ، تملكته ، مثل بعض العرب المعاصرين له والذين كانوا يعظون الناس ، أنه دُعى ليبلغ رسالة الله إلى عشيرته الأقربين ، شأنه فى ذلك شأن باقى الرسل الذين أرسلوا إلى الشعوب العربية قبله . وبخلاف « المنذرين » المعاصرين له ، بدأ محمد يتأمل ما هو مكتوب فى الطوامير الورقية التى إحتوت على رسالة الله والتى عليها بنى المبشرون دعاواهم . ولقد كانت هذه الطوامير مكتوبة بلغة أجنبية . ولكن كيف يُمسك الله ، الكريم ، كلامه ويحبسه عن جماهير العرب وبذلك يتركهم للجهل والهلاك ؟ وحين إستغرق فى التأمل فى هذا التساؤل ، عندئذٍ إختمر عنده الإقتناع بأن رسالة الله لابد ولها أن توحى يوماً ما فى رواية عربية - وأنه وحده الذى سيرويها . عندئذٍ لم يكن هنالك شك فى أن يجمع محتوى هذا الكتاب ، وعندما كان يستمع إلى المبشرين أصحاب الملل المختلفة اكتشف أن جميعهم يقولون أساساً نفس الشئ . وكيف يكون ذلك مختلفاً ؟ ألم يُرسل الجميع إله واحد ؟ نتيجة لذلك ، وبينما محمد يفسر ويفسر ، شاع فى نفسه أن الكتاب المقدس الذى هو بصدد اصداره سوف لا يحتوى أيضاً شيئاً زائداً عما أوحى به من قبل . ولقد تقوى لديه هذا الاقتناع مع الوقت بسبب حقيقة بسيطة مؤداها أنه خلال كل فترة حياته الأولى ، فترة سنى نشاطه فى موطنه مكة ، لم يكن يعرف سوى كتاباً واحداً سابقاً له ؛ وهو كتاب موسى [1] . لذلك كان من الطبيعى أن يكون بعد هذا الكتاب الأوحد الذى إعتمد الجميع على ما جاء به أن يكون هنالك كتاب ثان يفسر مضمونه لأولئك الذين لأسباب لغوية لم يكن لهم الاقتراب من الأول واستعماله .

(١) « .. قل من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى نوراً وهدى للناس تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيراً وعُلمتم مالم تعلموا أنتم ولا أباؤكم قل الله ثم ذرهم فى خوضهم يلعبون » الأنعام : ٩١

وتجد فكرة العالمية فى « نظرية محمد فى الوحى » ، التى هيمنتْ على المراحل الأولى من سيرته ، كامل تفسيرها فى الظروف التى أيقظت فيه إدعاء دور رسول الله (★) . والظن بأن هذه « العقيدة » التى نزلت جاهزة على محمد وأنها جاءته من بعض الدوائر اليهودية - المسيحية الغنوصية حديث طويل ولا مكان له هنا (١) . ولا نتصور أنه سوف يكون هنالك تناقض كبير قائم بين التأمل الفلسفى والصوفى الخفى والنظرى للغنوصيين والبدائيين واعتقاد محمد الإنسانى العريض فى الحقيقة المبلغة لكل البشر . وعلى وجه الضبط بسبب أصله فى معظم التجارب البشرية ، فإن هذا الاعتقاد كان قوياً وبسيطاً . ومن الممكن أن نضيف إلى ذلك أيضاً شيئاً ذا نفع كبير للاسلام فى أيامنا هذه ، فإننا لا نستطيع أن نتصور عقيدة حقيقية من أن تكون جديرة بشمول كل الجنس البشرى ؛ أو على الأقل عقيدة تُسلم بأن الديانات الأخرى تحتوى على نفس الحقيقة الرئيسية .

وفهمنا للاسلام نستخلصه أيضاً من جدل قديم ، وأعنى مسألة صدق محمد . وهنا ثانيةً نستطيع أن نعتمد على نصوص القرآن ذاته ، المقنعة ببساطتها الطاهرة . وفى سنوات صراع النبى الأولى مع أهل بلده الذين رفضوا أن يصدقوا دعوته ، أشير مراراً إلى رجل أو رجال من « بنى إسرائيل » (٢) الذين ، وفقاً لقول المكيين كانوا مصدر معرفة محمد ، أو ، على العكس من ذلك ، قدموا بواسطته كمؤيدين لصدق

(★) للأسف فإن مؤلف هذا الكتاب يقع فى نفس الأخطاء التى وقع فيها كُتاب العصور الوسطى المتعصبين والموتورين ضد الإسلام وضد نبى الإسلام حين ينفون عن النبى محمد حقيقة النبوة ويرددون مارد ده الكفار والمشركون على أيامه . ويزيد هذا الكاتب اليهودى المتعصب القول عن غيره بنسبة القرآن إلى أنه من تأليف محمد واعتماده فى ذلك على الأصول اليهودية ، وهو قول يثبت ضحالة تفكير هذا المؤلف فيما تصدى له من أمور تتصل بالاسلام وبنبى الإسلام .

(١) تحدث بالتفصيل عن هذا الأمر مؤرخ الأديان تورأندريه فى كتابه :

Mohammed; the Man and His Faith, Chapter IV , Mohammed's Doctrine of Revelation (Harper Torch book 1960 , p.94 ff) .

(٢) أنظر مقال للمؤلف (جوايتاين) عن بنى اسرائيل فى EI^2 .

رسالته . ولذلك نقرأ في السورة ٢٥ : ٥ - ٦ « وقال الذين كفروا إن هذا إلا إفك إفتراه وأعانه عليه قوم آخرون فقد جاءوا ظلماً وزورا . وقالوا أساطير الأولين إكتتبها فهي تُملى عليه بكرة وأصيلا » . وأيضاً ، في سورة ١٦ : ١٠٣ يورد محمد قول معارضيه بقولهم : « ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين » . ووردت مشكلة لغة الوحي مرة ثانية في السورة ٤١ : ٤٣ - ٤٤ « ما يقال لك إلا ما قد قيل للرسل من قبلك إن ربك لذو مغفرة وذو عقاب أليم . ولو جعلناه قرآنا أعجمياً لقالوا لولا فصُلت آياته أأعجمي وعربي قل هو للذين آمنوا هدى وشفاء والذين لا يؤمنون في آذانهم وقر وهو عليهم عمى أولئك ينادون من مكان بعيد » . وبمعنى آخر : لماذا الترجمة إذا كان كلام الله يفهم من الأصل ؟

سورة ٢٦ : ١٩٢ - ١٩٩ « وإنه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين . وإنه لفي زبر الأولين . أو لم يكن لهم آية أن يعلمه علماء بني إسرائيل . ولو نزلناه على بعض الأعجمين فقرأه عليهم ما كانوا به مؤمنين » .

ولقد كانت حجة محمد واضحة للغاية : إنها معجزة اللغة ، الحقيقة التي أعلنها بعربية فصحى والتي سمعها من المعلمين الخصوصيين في أسلوب مُبهم أقنعه بأن الله يتحدث من خلال فمه ، وليس هؤلاء الأجانب الذين لا يفهم الناس كلامهم ★ ووفقاً لقول علماء المسلمين ، فإن لغة القرآن هي معجزة الكمال التي

★ يدعي جوايتاين وغيره من المستشرقين المتعصبين والرافضين للإسلام أن محمداً أخذ تعاليمه من رجال الدين النصارى وأحبار اليهود الذين كانوا يتجولون في جزيرة العرب . ومن أين لمحمد أن يفهم لغات هؤلاء القوم سواء أكانت لغتهم سريانية أم عبرية أم لا تينية يونانية ؟ وكيف يستطيع محمد أن يفهم ما كان مع هؤلاء القوم من طوامير ورقية وما هو مكتوب فيها إذا كان محمد أصلاً أمياً لا يعرف القراءة ولا الكتابة بالعربية فكيف له ببقية هذه اللغات ! ولقد كانت حكمة الله أن يكون محمد أمياً حتى لا يُنسب إليه تأليف كلام القرآن المعجز الموحى به إليه والمنزل عليه من السماء بواسطة رسول الوحي جبريل .

تؤكد أصلها الإلهى . وأياً فكرنا بصدد مزايا هذا الجزم [١] الذى ، بالمناسبة ، هو مطابق لحضارات اللغة - فإنه بالتأكيد يعبر تماماً عن مفهوم محمد لرسالته .

وتشير الآيات السابق إيرادها إلى مرحلة أبعد من سيرة محمد النبوية . وبعد إقتناعه بأن قدُر عليه أن يُسلم قومه كتاباً مقدساً ، كان من الطبيعى أن يشرع فى أن يجد مادة هذا الكتاب لتأليفه . لهذا السبب إنضم إلى جماعة من « علماء بنى إسرائيل » وتقبل منهم ما يلائم مشروعه . ولقد كان إعتياد محمد على تراث اليهود والنصارى كبيراً للغاية . ويتضح ذلك من المقتطفات الكثيرة المأخوذة من كتاب العهد ، وبخاصة من العهد القديم وزخارفها الأكادية ، المتضمنه فى القرآن ، وأكثر من ذلك أخذ نفس كلام صلاتها وتراتيلها ، وعظاتها ولا هوتها الجدلى . ويكشف التدقيق فى الأسلوب الدينى للقرآن تشابهاً مدهشاً لذلك الأسلوب المستخدم فى الآداب اليهودية والمسيحية . وذلك يمكن أن يفسر فقط بسبب الإتصالات الشخصية الطويلة والحميمة التى جاءت على رأس جهود نشاط البعثات التبشيرية فى الجزيرة العربية قبل الإسلام [٢] .

وحين نجد أن الإشارات فى القرآن للتفاصيل الواردة فى الكتابات التوحيدية القديمة غريبة ، علينا أن نضع فى اعتبارنا على الدوام أن محمداً إعتمد على نقل شفوى وعلى روايات عارضة قام بتغييرها مراراً . ومثلما هو منافٍ للعقل للباحثين المسلمين المحدثين المتحمسين للإسلام أن يلجأوا إلى نتائج المقالات النقدية العالية المستوى لكتاب العهد من أجل شرح التعارض والتناقض بين أصول كتاب العهد والقرآن ، كذلك فإنه يكون من غير التاريخى من جانبنا أن نحكم على القرآن على أساس معرفتنا لكتاب العهد . ولنعطى فى ذلك مثلاً واحداً . ففى إحدى السور

---

(١) قائمة طويلة من الشوائب اللغوية فى القرآن وردت فى مقال نيودور نولدكه :

" Neue Beitrage zur semitischen Sprachwissens chaft , "

ولقد إعتبر نولدكه أن محمداً قام أيضاً بتأليف pp. 1 - 30

بعض العبارات الدينية وبعض طرق الوعظ وبعض الأدعية والتشريعات ، وأن إنجازه فى هذا الميدان إنجاز ملحوظ .

(٢) قام مؤلف هذا الكتاب بدراسة لغة صلاة القرآن وتراتيله وعلاقتها بأسلوب سابقتها قبل الإسلام فى رسالة الدكتوراه التى تقدم بها لجامعة فرانكفورت ١٩٢٣ تحت عنوان :

« Das Gebet im Qora'n ».

القرآنية المعروفة نقرأ عن فرعون ، طاغية مصر ، يسأل هامان ، الوزير الفارسى من كتاب إستر ، أن يبنى له (صرحاً) شيئاً يذكرنا على نحو محدد ببرج بابل (انظر ، سفر التكوين ٢ : ١ - ٤) : « ... فأوقدلى ياهامان على الطين فاجعل لى صرحاً لعلى أطلع إلى إله موسى » [1] . ومن المستبعد تماماً هنا أن نعلق على جهل محمد . فمحمد لم يدرس كتاب العهد وليس من المفروض له أن يفعل ذلك . لكنه إستمع إلى الوعاظ ، وهؤلاء ، كما نعرف أن جميعهم من عناصر عديدة ومن أداب الربابنة ومن عظات آباء الكنيسة السورية ، قد ذكروا فى وقت واحد عدداً من الرجال المتغطرسين ، مثل فرعون وهامان وشعب بابل الذين عصوا الله وأظهروا بسقوطهم عدم جدوى العصيان . والقرآن ليس بكتاب تاريخ . والقصص التى يتضمنها إنما هى مجرد أمثلة للدرس .

على ضوء هذا فإنه ليس من المهم أن نتكشف من أى تراث دينى إستقى محمد مادة أمثاله . وطالما أن القصص المسيحى غير موجود بالمرة فى الخمسين سورة الأولى من سور القرآن ، بينما تحتوى هذه السور على عناصر فو لكلورية أكادية ويهودية ، فمن المحتمل أن يكون « علماء بنى إسرائيل » أو على الأقل بعض منهم ، الذين أشير اليهم فى السورة رقم ٢٦ (سورة الشعراء) كانوا يهوداً . ويبدو أيضاً أن موضوع المسيح قد ورد على ذهن محمد أول ما ورد مع أعدائه الوثنيين . ذلك لأنه حين بدأ يدعوهم للتوحيد وبدأ يهاجم أصنامهم - صار هنالك موضوع شائع ذكره فى فترة دعوته المكية الثانية - فقد دحضوه بجدل مفاده أنه حتى بعض الناس من أهل الكتاب عبدوا إلهاً بجانب الله ، إسمه « المسيح ، ابن مريم » وقد سأله هؤلاء المشركون : «هل آلهتنا أحسن أم هو ؟» «ولماً ضربُ ابن مريم مثلاً إذا قومك منه يصدون . وقالوا أآلهتنا خير أم هو ماضربوه لك إلاجدلاً بل هم قوم خصمون » .[2] وقد رد عليهم محمد بحسم بأن المسيح ما هو إلا عبد الله ، وهو وضع حفظه له فى القرآن .

---

(١) القصص : ٣٨ ، ويوجد فى سورة أخرى تركيباً مشابهاً لهذه الاية ، أنظر :
H.speyer , Die biblischen Erzahlungen im Qoran , p. z83 .

(٢) الزخرف : ٥٧ - ٥٨ .

على أن ، محمداً حين كانت تعن له مشكلة مع أعدائه أو أتباعه[1] ، أو ، نفترض ، أنها تكون من تفكيره ، يحاول جاهداً أن يجد معلومات جديدة . وتدريجياً نستطيع أن نتتبع فى القرآن معلومات محمد العريضة عن الديانات التوحيدية القديمة . ولقد وُلدت هذه المجهودات وأثمرت ثماراً غزيرة . وأعطت أصول عالمية محمد عرضاً وعمقاً وأكملت نسب إحداثه ، الإسلام ، بأخواته القدامى . ونتائج ذلك كانت بعيدة المدى . فإن نفس المفاهيم الدينية والأخلاقية الرئيسية ، ونفس أطر التاريخ الدينى العام التى علمَّت فى الماضى شعوب الشرق الأوسط وأوربا وشعوب أمريكا وأستراليا ونيوزيلندة ، قد أثرت أيضاً على عناصر من سكان آسيا وأفريقيا فيما يلى الشرق الأوسط .

ووفقاً لتعاليم القرآن ، فإنه ليس هنالك من إله إلا إله واحد وأن هذا الإله هو الخالق لهذا الكون وأنه الصمد وأنه العلى القدير . وأنه يهدى الخلق من خلال وحى متتابع ، وذلك مشابه لمواثيق العهد القديم التى ، تبدأ بآدم ونوح وتكرارهم أكثر من مرة . والشخصيات الرئيسية فى تاريخ كتاب العهد مألوفة للمسلمين كما هى مألوفة للنصارى ولليهود ، وأسماء شخصيات كتاب العهد أسماء شائعة بين عامة المسلمين مثلما هى شائعة بين اليهود والنصارى . والدين الإسلامى عقيدة توحيدية مثل سابقه من العبادات التوحيدية . ووحدانية الله تستلزم أن يكون المرء دائماً مسئولاً عن أعماله أمام الله ، إله العدل والرحمة . وهذا العالم ليس إلا مرحلة إعداد للعالم الآخر ، الذى سوف يبدأ بيوم الحساب ويوم القيامة ، وهو يوم توقع محمد أن يقع فى حياته أو على الأقل بعده بوقت قريب . والفرائض الرئيسية فى الإسلام ، مثل الصلاة ، وصلاة يوم الجمعة ، والصيام ، والزكاة وكثير غيرها لها

(١) هنالك آيات كثيرة فى القرآن تبدأ بعبارة « ويسألونك » .

أصولها أو مثيلها فى المسيحية واليهودية . والصلاة الإسلامية تستخدم نفس أفكار وأشكال الطقوس المسيحية واليهودية . ولا تحتوى فاتحة الكتاب ، وهى الركن الرئيسى فى الصلاة اليومية ، على عبارة واحدة ليس لها أصل فى طقوس الديانات القديمة أو لا يقولها أى مسيحى أو يهودى متدين .

والقرآن هو كتاب الإسلام المقدس . لذلك فهو يمثل وحده الأساس والمنهاج الذى تسير عليه القرون التالية لموت محمد (٦٣٢ م) وهو يقيم صرحاً ضخماً لمعارف دينية ، وللتشريع والفكر . ولقد اكتمل هذا التصنيف فى نموه بعد موت محمد بقرنين من الزمان ووصل إلى أوجه فى عمل العمر « لمجدد الإسلام » للغزالى عالم اللاهوت والتصوف ، الذى توفى سنة ١١١١م . ولقد ارتقى الإسلام طالما أن هنالك مظاهر جديدة للإسلام ظاهرة أيضاً فى أيامنا هذه . وإنه ، على أى حال ، من الصواب أن نقول أن القرآن نفسه يحتوى على كل أو معظم السمات الرئيسية لرقى الإسلام .

فى هذه الحالة ، فإن وظيفة القرآن فى الإسلام تختلف تماماً عن وظيفة التوراة فى اليهودية . ففى الوقت الذى لا تستطيع فيه الدراسة المتعمقة للتوراة أن تزود المرء بفكرة معتقدات وتعاليم اليهودية (ومن أجل ذلك يطابق المسيحيون والمسلمون اليهودية بكتاب العهد القديم ويجهلون كتاب العهد الجديد) . وعلى العكس من ذلك ، فإن القرآن ، مُلحقاً ببعض المعلومات عن العبادات الإسلامية ، مثل تفاصيل حول الصلوات اليومية الخمسة ، يكون مرآة حقيقية للإسلام .

وسبب هذا الإختلاف مضاعف . فكتاب العهد العبرى ليس كتاباً ، ولكنه مكتبة . وهو يحتوى على بقايا آداب الشعوب القديمة ، التى كتبت خلال ما يزيد عن آلاف السنين ويخدم أساساً أغراضاً مختلفة .

والقرآن كتاب من خلْق رجل واحد وضع نصب عينيه موضوعاً محدداً عاجلاً ، أعنى تزويد القرآن بما هو حقيقة يحتويه : وهو كتاب مقدس لدين جديد . إضافة إلى ذلك ، هنالك تناقض هام آخر فيما يتصل بالإثنين . فاليهودية هى نتاج تطور

طويل ، ظاهر فى كتاب العهد نفسه ، إستمر بعد تمام الكتاب نفسه مدة خمسمائة عام أخرى ، وأن بعض أفكار التعاليم الرئيسية الدينية عن القيامة ويوم البعث والحياة الأخرى ، ولم تكن الجنة والنار بغائبة عن كتاب العهد العبرى . وزمن محمد ، كانت اليهودية قد أصبحت نظاماً مكتملاً ومبلوراً للتزود منه بالأفكار والقيم والعبادات ، تستطيع أى ديانة جديدة أن تترسم خطاها .

ولقد كان الوضع مشابهاً بعض الشئ بالنسبة للمسيحية وكتاب العهد الجديد أكثر تجانساً من العهد العبرى ، لكنه ظل أقل إتساقاً عن القرآن .

كذلك فإن المسيحية إحتاجت لمئات السنين حتى تبلورت عقيدتها وممارساتها . ويحتاج المرء فقط أن يتذكر كيف أستعملت نظمها الرئيسية مثل عيد الميلاد ويوم الأحد (وقد أشير للأخير فى القرآن كإنحراف عن يوم السبت اليهودى) . على أنه ، على الإجمال ، فإنه يجب مقارنة الإسلام باليهودية ، لأن كلا الديانتين شديدة التشابه فيما بينهما ، أو ، من وجهة النظر الرمزية ، فإنهما متطابقتان فى الشكل . ولسنا فى حاجة لنؤكد التباين بين رسالة محمد وأديان أخرى مثل البراهمية ، والبوذية أو الطاوية * لكن المسيحية ، أيضاً ، ديانة واضحة جوهرياً عن الإسلام ، رغم أن الأخير يدين بالكثير للأول ، كما سوف نرى حالاً . فالعقيدة المسيحية مبنية على الاعتقاد فى القوة المخلصة للمنقذ التى تحولت إلى أفعال رمزية للأسرار المقدسة [1] . والإسلام ، مثل اليهودية ، دين الأوامر والوصايا ، فى كل شعيرة دقيقة من الشعائر الدينية والأخلاقية قصد منها أن تكرس كل دقيقة من حياة المؤمن وجعله دائما على يقين من كونه مجرد عبد لله .

وتندمج هذه الأوامر فى التشريع الإلهى ، الذى يتكون فى الديانتين من جزئين : القرآن الذى نزل به الوحى مباشرة من السماء ، وتقابله (فى اليهودية) التوراة المكتوبة ، والحديث ، ويقابله التوراة الشفوية . والحديث أقل فى الدرجة الدينية من القرآن ، لكن عملياً فهو تطبيق وتفسير للقرآن وهو مستند أهم من التفسير الشفوى للكتاب .

---

* الطاوية : فلسفة دينية صينية ، وتُعتبر بالاضافة إلى الكونفوشوسية والبوذية أحد أديان الصين الثلاثة .

1 - Wilfred Cantwell Smith : Some Similarities and Diffrences between christianity and Islam, " The World of Islam, ed . by J. Kritzek and R. Bayly winder, London (959) pp. 678 .

- Marshall G.s. Hodgson, " A Comparison of Islam and christianity as fraamework for Religous Life " , Diogenes 32 (L 960) , pp. 49 - 74 ,

والشارحون للتشريع ، فى الغالب لا يشغلون وظائف حكومية رسمية ولا يشكلون طبقة دينية منظمة ، وهم فى كلتا الديانتين الممثلون الحقيقيون لهما . وفى كلتا الديانتين فإن دراسة التشريع ، أو " البحث عن المعرفة " كما يُسمى فى الإسلام ، هو نوع من العبادة وواجب دينى مفروض على كل فرد .

إضافة إلى تلك التشابهات المفاهيمية والنظمية ، فلدى الإسلام واليهودية ما يعُرف عموماً بروح الدين . ففيهما الوحدانية الصارمة والتوقير والخضوع لله العلى العظيم ، والخوف من الله الذى لا يغفل عن عباده المخلصين . ولقد لوحظ أن المسلمين على خلاف اليهود (وبالطبع ، النصارى) لا يقولون فى صلاتهم « أبانا الذى فى السماوات » . وهذا التناقض فى التعبير الدينى يجب أن لا يكون مبالغاً فى تقديره . والمسلم يبدأ أى عمل ويستهل أى خطاب أو كتاب أو أى عمل شرعى بكلمات : « بسم الله الرحمن الرحيم » . وكما رأينا ، فإن فكرة الله العلى القدير ، الرحمن الرحيم ، الذى سوف لا يترك العرب دون رعايته ، كانت فى أعمق جذور الإسلام ، وأن كلمة الرحمن ، ترد كثيراً فى القرآن كصفة لله (وهى نفس صفة الله فى طريقة اللفظ اليهودية خلال القرون السابقة للإسلام) .

وتثبت الدراسة المتأنية لكل من رجال الدين العوام والمثقفين كذلك المراقبين الفعليين أن المسلمين المخلصين فى اعتقادهم وعبادتهم وكذلك اليهود المخلصين لعبادتهم فى حماية وأمان . وإن الإتصال الدائم بالله ، من خلال الإلتزام بالأوامر العديدة خلال حياة الفرد يخلق فيه الثقة بأنه على الدوام تحت رعاية الله وعنايته . ويمنحه هذا الشعور القوة والقدرة على تخطى الصعاب ويملأه بالأمل بالجزاء فى الدنيا وفى الحياة الآخرة .

كيف نفسر هذه الهوية الرمزية للاسلام ولليهودية ؟ إننا لسنا فى حاجة إلى القول بأن المدينة ، حيث اكتمل تكوين التشريع الإسلامى ، كانت مقراً لأكبر مجتمع يهودى . وكل صفحة من صفحات سور القرآن المدنية تشهد على إعتياد شعب المدينة على كل ما هو يهودى . كذلك فإننا قد إقترحنا أن عدداً من علماء بنى إسرائيل أو على الأقل واحداً منهم قد رجع إليه محمد فى مرحلته الأولى فى مكه وأنه كان يهودياً . على أن ، ظاهرة تاريخية كبرى مثل ظاهرة الدين يجب ألا تفسر فقط من واقع تأثير شخص أو أشخاص ، لأن وجود مثال واحد لا يدل ضمناً على الإطلاق أن يحتذى . يجب أن يكون هنالك تهيئة وإستعداد فى الاستقبال قبل أن يصبح لأى نفوذ تأثير يذكر . من أجل ذلك ، فى الوقت الذى يصبح فيه من المفيد والموصّل لفهم كامل للإسلام واليهودية أن ندرس نقاط الاتصال بينهما ، فمن الأحسن أن نترك التساؤل الأكبر حول الصلة البدائية بينهما التى لا جواب لها . إنها كما إستنبطها مؤرخ إسلامى كبير ، " سر من أسرار الله " .

على أن هنالك عناصر ثلاثة فى الإسلام تجعله يختلف عما سبقه من أديان وتعطيه هذه العناصر طابعاً مميزاً عنهم . عنصر منهم ، هو جذور الإسلام فى الجزيرة العربية ، وهو عنصر سبق أن ناقشناه . ولقد فهُم الإسلام لنا من خلال هذا العنصر على أنه جزء وقسم من العملية اللغوية والأدبية الواسعة التى أعطت وجوداً لأمة العرب . وتماماً من الممكن أن يقال أن الإسلام يمثل تأكيد ذات مؤسسه . ولقد دُعى القرآن بأنه « أكثر كتب الوحى إنسانيةً » . وهو بالطبع أول المصادر درجة وأكثرها تقدماً لدراسة نفسية العبقرى ، صاحب القلق الصادق لصلاح وخلاص الغير الممزوج بأنشغال المؤلف الكامل المركز بنفسه . وبمجرد أن نجح العرب فى نقل حماستهم للغتهم الجميلة للشعوب المحكومة منهم ، لهذا السبب فإن محمداً شُرب أتباعه بالحماس لها مثلما فعل هو نفسه . ومن أحاديث محمد قوله : « من أحبنى فقد أحب الله » ، ونحن لسنا فى مكانة تجعلنا نحكم على صحة هذا الحديث من عدم صحته . على أنه يتطابق مع ما جاء فى القرآن نفسه من القول : « قل إن كنتم

تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم والله غفور رحيم » [١] ويأتى هذا القول مقارباً لما ورد فى الحديث السابق ويعبر عموماً عن الموقف الذى توقعه محمد من المخلصين له من أتباعه لذلك فإن شعار فترة المدينة هو :« أطيعوا الله وأطيعوا الرسول » . وعندما يشهر المسلم إسلامه يقول : « لا إله إلا الله محمد رسول الله » ، ويحمل الجزء الثانى من الشهادة معظم الثقل ، مما يجعل الإسلام يختلف عن غيره من سائر العقائد . بالإضافة ، بافتراض دور الشفيع لأمته يوم القيامة أصبح محمد فى مكانة أعلى من مكانة حامل الوحى . ولقد أخذ على عاتقه صورة الأب ، الحامى ، الذى ينقذ كل مسلم من جهنم [٢] . وبإعلانه نفسه مثلاً يجب أن يحتذى ، كبُر ليصبح النموذج للرجل الكامل ، ومع كل جيل ، بما فيه جيلنا ، تأخذ هذه المثالية حجماً جديداً [٣] . وأخيراً ، فإن الصوفية نقلت حاملى نور الله وهدايته إلى نور مثل شخصية المسيح التى يتمثل التثليث فيها [٤] . وإن وضع محمد فى الإسلام يحمل تماماً بعض الشئ الوضع الوسط بين موسى ، الذى كان أساساً « المعلم » فى اليهودية والمخلّص فى المسيحية .

---

(١) آل عمران : ٣١

(٢) هنالك مثل يمنى يقول : « حين يترك اليهودى حدود اليهودية ، يخرج منها » . وحين سمعت هذا القول سألت : « والمسلمون ؟ أجبت بالتالى : « مهما يفعل المسلم ، يقولون ، أن محمداً يشفع له » هذا القول الشعبى البسيط هو بالتأكيد يوضح الإختلاف المميز بينهما .

(٣) « لقد كان لكم فى رسول الله أسُوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيراً » الأحزاب : ٢١ .

محاكاة الله ، هى مبدأ هام عند الفلاسفة ورجال الصوفية تتخذ فى الإسلام بإتساع شكل محاكاة رسول الله .

(٤) « وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدرى ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نوراً نهدى به من نشاء من عبادنا وإنك لتهدى إلى صراط مستقيم » الشورى : ٥٢ .

لقد وصفت التوراة والإنجيل على أنهما نور للبشرية . ولقد وصف تورأندريه فكرة تطور مكانة شخصية محمد فى الاعتقاد الدينى الإسلامى فى مقاله :

Die Person Muhanmads im Glauben und Lehre seiner Gemeinde , stockholm 1918 .

ولأسباب سوف نناقشها حالاً ، فإن مهابة محمد لم تنقص ولكنها أصبحت أكثر وضوحاً فى قرننا هذا . وهذا واضح ، قبل كل شئ ، فى كتابات الكتّاب المسلمين المعاصرين . وكمعاصر للربع الأول من هذا القرن فإنى أشير إلى الشاعر والمفكر الصوفى الهندى المسلم إقبال . فإن معرفته العميقه للفلسفة الحديثة ونظرياته المصقولة لم تعوقه من إبداء حبه الجذل للنبى ، وذلك فى شعره الذى يقول فيه :

« فى الحُجب تكلمت مع الله ، ومعه (محمد) دون مواربة » و :
« بحبه (محمد) يقوى القلب » .

« كل مجدنا وعزنا من إسم محمد » [1] . ولقد شهد الربع الثانى من هذا القرن عدداً وافراً من الكتيبات عن النبى كتبها كتاب مسلمون متميزون ليقتدوا بحياته ويقتدى القراء بها . عملياً فقد شعر كتاب مصر المحنكين بالحاجة الملحة لكتابة مثل هذه الكتب ، وقد ظهرت هذه الكتب بكثرة ، وقد وجهت بعض الانتقادات لهذه الكتابات وسُمع تحذير ضد هذا التيار الدينى . وإتسم الجيل الحالى من كتاب المسلمين بسمة المحاولة الجادة للاقتراب علمياً من سيرة الرسول . وإن كتاب السيرة الشامل الذى كتبه محمد حميد الله ، العالم المجدد الهندى الأصل ، يخدم هذا المثل [2] . وبالنسبة لنا ، فإن الفائدة العلمية لهذا الكتاب الضخم محدودة بسبب تدين المؤلف الصارم الذى يجعله يتقبل حرفياً وقائع ذات طابع خرافى على أنها حقائق موثوق بها . لكن بالنسبة للمسلم المؤمن ، فإن كتاب هذا العالم الذى نُظم بلغات أوربية كثيرة والذى إتبع مؤلفه منهج ونتائج البحث الحديث بالتأكيد يعتبر تنويراً . وإن موقف ومكان طليعة المسلمين المعاصرين تجاه النبى هى أيضاً ذات شأن وخطر . وتظهر التجربة أنه حتى الشباب ذوى النظرة الدنيوية الخالصة للحياة حسا سون تماماً تجاه هذا الموضوع . فإنهم يشعرون بالإهانة لمجرد أى ملاحظة أو رائحة نقد . هذا الشعور الراسخ العميق نستطيع تفهمه كمظهر موحد عموماً لدولة الإسلام الحالية .

١ - هذه المقتطفات مأخوذة من مقال A. Schimmel

"The place of the prophet in Islam in . Iqbal's Thought " , Islamic Studies , karachi I,4 (December 1962) , pp. 116 - 117 .

ويجب أن نضع فى اعتبارنا أن اسم محمد عامة يحمل معنىً روحياً خفياً .

2 - Muhammed Hamidullah , Le proph ete de l' Islam , Paris 1959 . I . Sa Vie , II . Son oeuvre .

أما عن تكوين محمد المحبوب ، فعلينا أن نتذكر ، أن محمداً إلى جانب الجانب التديني والنفسى الذى سبق أن صورناه ، فى صورة الأب ، فإن سيرة محمد ، الحقيقية والأسطورية ، تكون حكاية جذابة للغاية . ومن وجهة النظر هذه ، فهى حكاية ناجحة ، ولقد توفى محمد بعد أن تغلب على معظم أعدائه ، وحقق كل أهدافه وصار محبوباً من الغالبية ومحترماً من الجميع . وماذا يطلب المرء لبطل أكثر من هذا ؟ على أن « الاعجاب » ، كما كتب جوثولد إفرايم ليسينج Gotthold Ephraim Lessing « عاطفة باردة » . فإن سيرة النبى تحتوى أيضاً على عناصر كثيرة تحتكم إلى أحاسيس الخوف من الشر والشفقة . فلقد عرف أوقات المعاناة والعذاب ، وأوقات اليأس والأخطار ، ولقد أطلقت السير الشعبية لنفسها العنان عن حكايات مبالغ فيها عن الاضطهاد الذى عانى منه فى مكة . ثم جاءت هجرته من بلدته ، التى وُصفت على أنها معجزة خفية تمت رغم المحاصرة . ولقد زُينت هذه القصة بتفاصيل رومانسية مثل إختفائه فى غار عششت على مدخله يمامة وعنكبوت ، حتى أن المتتبعين له لم يتوقعوا أن يدخله أحد ، (وهو موضوع وجُد مثله فى قصص داود عن هرب شاؤول) . وأخيراً فإن أوهام خيالية غزيرة ترد عن معجزات محمد ، وخاصة معجزة المعراج إلى السماء على البراق الذى ظهرت صورته كثيراً على المنمنمات الفارسية ★ . أما عن لفظ « المحبوب » الذى أوردناه فى بداية هذه الفقرة فيجب أن يُفهم بتحفظ . وكما هو من الطبيعى ، فإن المغالطين سوف يدللون عاطفياً عن ذكريات طفولة غنيه لشخص النبى .

وتظهر العروبة وشخصية محمد كخصائص عامة للإسلام . على أن هنالك عنصراً آخر فى الإسلام فيما يبدو مخالفاً لكل الخصائص ، كان أساساً لتقدم ملحوظ . فلقد أشرنا إلى ما سبق أن وصفناه على أنه العالمية الأصلية لمحمد ، وهو

★ من المتوقع ألا يصدق المؤلف معجزة المعراج الواردة فى القرآن على أنها معجزة إلهية ، خاصة وأن المؤلف لا يؤمن بأن القرآن هو كلام الله المنزل على نبيه بالوحى . ونحن حرصنا عند الترجمة على إيراد نص المؤلف كما هو دون تغيير وترك التعليق عليه للقارئ وللحقائق التاريخية .

إعتقاده بأن الله قد أرسل رسلاً برسالة واحدة هي نفس الرسالة إلى شعوب كثيرة . وبالتأكيد ، فإن محمداً إنتهى باعلانه أن الاسلام هو الدين الوحيد الصحيح ، لكنه لم يتخلى عن مفهومه الرئيسى كلية . فسواء أكان ذلك قد تم لسبب عملى أو أسباب أخرى ، ففى كل الأحوال كانت النتائج هائلة . ونحن لانشير هنا إلى التفاوت فى مبادئ الديانات التوحيدية الأخرى ، ومدى أهميتها ، ولكن إلى مرونة وتكيف الإسلام التى إكتسبها خلال مجال إقترابه الأرومى (البدائى) من الشعوب الأخرى . والحقيقة أن معظم قصص القرآن قد خصصت لأشخاص وأحداث خارج الجزيرة العربية حثت المسلمين « على أن يطلبوا المعرفة ولوفى الصين » . والحديث المنسوب إلى محمد هو خزانة معظم الأصول المتنوعة ، وملاذها ، إضافة للسنة ، التى تعنى الاقتداء بالنبى وبتجربة مجتمعه ، وروايات بنى اسرائيل وتعاليم النصارى كذلك حكم اليونان وأمثال الشرق الشعبية . وإن القول المأثور الوارد على لسان محمد وهو : « كل ما قد قيل على لسانى فهو حسن » ، برغم أنه ربما قد نُسخ نفسه بعد أن ورد كقول مأثور عن موسى (١) ، فإنه يعبر بصواب عن الإتجاه الروحى للإسلام .

ولقد حمل التكيف الفطرى للاسلام ثماراً غنية بعد فتوحاته العظيمة . ولقد كانت العراق ، حيث كان يستقر عدد كبير من العرب وأحسن مفكريهم ، كانت أيضاً مركزاً لليهودية ومقراً لأكاديميتها المسكونية . ويُظهر كل من الحديث والتشريع الإسلامى أنه كانت هنالك إحتكاكات نشطة (٢) .

ولقد أجبرت المواجهة ، المشار اليها سابقاً ، مع اللاهوت المسيحى المكتمل المسلمين على أن يعاودوا التفكير فى عقيدتهم وصياغتها . وبمجرد أن وُجد الدافع ، إرتقى

---

1 - I . Goldziher , Vorlesungen uber der Islam, Heidelberg 1910 , pp . 47 , 74 .
قول التلمود المأثور الذى إنتقل إلى جهات مختلفة يقول ، أن مهما يقول أى معلم فإن أحسن ما قد قيل هو ما قاله الرب لموسى فوق جبل سيناء .

(٢) أنظر: S . D . Goitein , Jews and Arabs , Their Contacts through the Ages: , New York 1964 , pp. 46 ff and 177 ff .

اللاهوت الإسلامى طليقاً إلى علم غزير متشعب ، أهُمل إلى حدما على يد مسلمى هذه الأيام ، لكن ربما يُقدر له الإحيـاء فى المستـقـبل (١) وبالمثل ، فـإن النُسـاك والرهبـان المسيـحين ، قـد أشيـر إليـهم فى القرآن ، وكـان لهم تأثيـرهم عـلى علمـاء أتبـاع العـقيـدة الجديدة المتدينين . ودون ريب ، فإن التبـتل والإمتناع عن الزواج لم يكن مقبولا فى الإسلام . وتوالدت أيضاً فى بلاد المسلمين مثاليات الفقر والطاعة ، من ناحيـة أخرى ، على يد الشحاذين البوذيين الجوالين الذين وفدوا إلى بلادهم . فصارت كلمة " فقيـر " العربية وكلمة " درويش " الفارسية صارت فى معظم اللغات الأوربيـة دلالة علـى أتقـيـاء المسلمين . ولقـد عُرِفت حركـات التـقـوى والنسك فى الإسلام تحت إسم الصوفيـة العـام ، المشتق من الصـوف ، لباس الفقيـر . وربما مثلت هذه الحركات بتشجيع من الحركة الفلسفية الناشئة عن الاقلاطونية الحديثة أهم مآثر الاسلام لظاهرة الدين . « فهى تعنى علو كامل للقلة المختاره وأكسير الحياة للجمرة والعامـة ، وإعتزال للعالم ، وإنكار للذات وكسبها فى الاتحاد الكامل مع الله " - هذه هى منتـهى غـايات الصـوفـيـة . ولا يمكن الوصـول لهـذه الغـاية إلا فـى نشـوة الإنجـذاب الصـوفى ، بعـد المرور خـلال عـدة « مـحطات » على « الطريـق » حـتى الوصــول إلى الكمـال الأعـلـى » . « والطــريـق » من المـمـكن أن يتـواجـد فـقـط تحت القـيــادة الروحـيــة لولـى من الأوليـاء ، الذى أحـرز نفـسـه الغـاية ، وفى صحبة إخوة الطريق . وذلك يفـسر لنا مكانة الأولياء التى انتشـرت فى الاسـلام ،

(١)هنالك عرض بليغ وواضح لهذا الموضوع الصعب نجدة فى كتاب منتجمرى وات ،W . M. ontgomery watt , Islamic philosophy and Theology , Islamic Surveys I , Edinburgh 1962 ,

وأنظر إعـجـاب مـؤلف هذا الكتـاب به فى : : Muslim World33 (1963) , p 332

مثلما انتشرت تلك الطرق الدينية التى إحتوت كلاً من الدراويش المحترفين والأعضاء المدَّعين الكاذبين [1].

ولقد تدهورت الصوفية ، زهرة الاسلام وأشد تعبيراته ، مع مرور الزمن وتهاوت إلى فقدان سمعتها بين المسلمين أنفسهم . وعلى الخصوص فرط التشيع فى الاعتقاد فى المعجزات التى يقوم بها " الأولياء " ذات الطبيعة المشكوك فيها كعنصر من عناصر الانحلال والتفسخ . ولم تستطع " علوم الاسلام " ، مثل علم الحديث ، وعلم الفقه والتشريع ، أن تنجو من مصير التدهور الطبيعى بعد قرون من عصور الازدهار . ومن الخطأ أن نفترض أن تأثير الحضارة العلمية والتكنولوجية الحديثة هو السبب فى ضعف الإسلام . فالاسلام ديانة عظيمة بجلت وشرفت حياة ملايين لا يحصى عددهم . غير أنه ، مع بداية القرن التاسع عشر ، وبعد فترة طويلة من الركود ، إستنزف نفسه . فلقد جفت ينابيع شبابه . ولقد كانت حركة الوهابيين في الجزيرة العربية خلال القرن التاسع عشر آخر محاولات إحيائه ، ولكنها للأسف وجهته إلى الخلف ، لا إلى الأمام ، وقد تلاشت فى أيامنا هذه الحركة ولم تعد تُسمى بقوة روحية .

وليس تدهور الإسلام باستثناء . فعلى مر التاريخ عانت الإنسانية نفس المصير . وعلى ضوء ذلك ، فإن احتكاك الاسلام بحضارة المجتمعات الغربية ليس بلعنة على الاسلام ، بل هو بركة . فلقد أجبر المفكرين المسلمين على إعادة النظر فى عقيدتهم لإعادة صياغتها فى تعابير مقبولة لديهم ومحترمة من الجميع . وقبل أن يؤتى هذا الجهد ثماره الكاملة ، واجه الاسلام تحدياً كبيراً . ففى النصف الثانى من

---

١ - أنظر : A.J.Arberry , Su fism , An Account of the Mystics of Islam , : London 1950 , and : An Introduction to History of sufism , London 1942 , وهى مختصر موثق وهنالك تحليل ثاقب عن هذه الحركة متضمنة فى أعمال اثنين من العلماء ، هما : Louis Gardet , G . C . Anawati

فى مجلة : Mystique musulmane , Paris 1961

وهذا المقتطف مأخوذ من كتاب المؤلف : العرب واليهود ، صـ ١٤٨ وما بعدها حيث يقارن بين التصوف الاسلامى والتصوف اليهودى .

القرن العشرين ، لم يقتصر الاحتكاك مع الغرب على المفكرين الاسلاميين ولكنه شمل أيضاً جمهوراً عريضاً تعامل مع الحضارة الغربية ، وعلى الأقل مع مظاهرها الخارجية . فماهى نتيجة هذا التحدى ؟ وما هو بُعد الإسلام اليوم ؟

إن كل من يعرف أن الاحتمال والتوقف على المصادفة يجبيان على مثل هذا السؤال مع وضع ديانته فى الإعتبار ، سوف ييأس من إمكانية الوصول إلى نتائج نهائية فى حالة ديانة عريقة ومنتشره غير مستقرة مثل ديانة الإسلام اليوم . غير أننا ، نستطيع أن نبدى بعض الملاحظات العامة الصحيحة .

ويبدو مفترضاً عموماً أن الجماعات العريضة من الطبقات الدنيا مازالت مخلصة للإسلام فى الاعتقاد وفى أداء الشعائر . ويحتاج هذا الإفتراض إلى بعض التوصيف . فعندما يخصص ذلك الافتراض لبعض المناطق مثل العربية السعودية واليمن أو أجزاء من باكستان وتركيا ، فإنه لا يقبل على أنه افتراض صحيح عموماً . ففى الماضى ، كان الفلاحون وطبقة البلوريتاريا التى تسكن المدن تشكل فى الغالب المسلمين الفقراء ، بسبب الجهل والكسل وبسبب إستيائهم الشديد من مضطهديهم ومستغليهم الذين يجازون كمسلمين صالحين . ولايزال الإسلام مضمون الحياة الروحى الوحيد وبهذا الشكل يهيمن على تفكير العامة حتى عندما لا يستخدمون فكرهم . وفى هذه الأيام ، حين يزودنا الراديو والتلفزيون ووسائل الإتصال الحديثه الأخرى بمعلومات عن أشياء كثيرة غير دينية وحين تشغل مسرح الأحداث مشاكل سياسية أو إجتماعية أو إقتصادية ، يفقد الدين إحتكاره كما يفقد معظم معناه . وليس ذلك شكاً فى حقيقة الإسلام ، لكنه نقصاً فى الأهمية التى قوضها وضعه . وعلى الجانب الآخر ، فإن الانفجار السكانى الحالى ، الذى جاء نتيجة تطبيق العلم الحديث ، قوّى جانب الإسلام بطريق غير مباشر . فإن مساحة أرض كانت منذ سنوات قليلة تستوعب عشرة ملايين مسلم ، صارت الآن تستوعب عشرين . فالوزن البشرى وزن ملائم لبقاء الإسلام . هذا ولم يمنع أنتشار التعليم الحديث فى أماكن كثيرة من زيادة الاعتقادات التقليدية وبقائها بل واكتسابها قوةً أيضا . وإجمالاً ، فإنه من الموافق القول بأن الاسلام لديه جيش إحتياطى كبير يعتمد عليه ، إذا وعندما تساند هذه الكوكبه الروحية العامة على هذه المعمورة حركة إحياء الدين .

وفى الدوائر العليا والأكثر علماً نجد مفاهيم الاسلام تثير الإحباط .فإذا ما وضعنا جانباً الغنوصيين الذين يتظاهرون بالاسلام لأسباب نفعية أو خارج الإعتبار لعائلاتهم وبيئتهم ، فإننا نتبيين ثلاثة إتجاهات ، رغم أن خطوط الحدود ذائبة فيما بينها . فهنالك أشخاص لهم معرفة طيبة باللغات الأوربية والتدريب العلمى من المسلمين السنيين والمتطرفين ، فى الاعتقاد وفى العبادة . وكل من على معرفة شخصية بمثل هؤلاء الأعضاء من أهل الفكر المسلمين يوافق على أنهم صادقون . على أن المرء ، فى بعض الأحيان ، يشك فيما إذا كان فكرهم فكراً حديثاً ، رغم الكم الهائل من المعلومات التى أكتسبوها . وعادة ماتكون هذه الجماعة ذات صوت عال .

وفى النصف الأخير من هذا القرن تواجد متعلمون يضمرون الضغينة ، إن لم تكن الكراهية ، تجاه تاريخ الاسلام ، ويعتبرونه سبب تدهور شعوبهم ويرون فى صور الدين التقليدية العائق للتقدم . والحقيقة الواقعة أن دولاً إسلامية كثيرة قد ألغت أو غيرت النظم والعادات الإسلامية ، مثل حجاب المرأة ، و تعدد الزوجات ، حق الرجل من جانب واحد صرف زوجته ، وبعض تشريعات الأسرة ، مثل تشريع الميراث أو التى لها أسس دينية ، مما يظهر إتجاه هؤلاء المتذمرين . ومع ذلك ، فإننى ، إن لم أكن مخطئاً ، لم أجد فى هذه الدوائر صياغة واحدة تستنكر حقيقة واقع الكتب المقدسة أو تنتقد أسس نظريات الدين التى صاغت تشكيل المسيحية الحديثة واليهودية . فلقد أصبحت مسألة الحقيقة المطلقة لديهم مسألة غير ذات أهمية .

وهنالك الذين فقدوا ، أو لم يعترفوا أبداً ، بالاعتقاد فى وجود الله بالادراك التقليدى ، لكنهم لا يزالون يحتفظون ببعض الملاحظات الواضحة عن الإسلام ، بغض النظر عن بيئتهم - فنحن لا شأن لنا هنا بهذا النوع من الغنوصيين - ولكن من منطلق إعتقادهم الخالص بأن الإسلام كنظام أخلاقى ، وكسلوك تربوى فى الحياة له فوائده يجب أن يظل وينمو بشكل أو آخر .

هذه النظرة تجاه الدين ، التى إنتشرت فى أيامنا بين البروتستنت واليهود ،لم تجد تعبيراً أدبياً مناسباً لها فى الإسلام المعاصر ، ولكن يبدو أنها تحرز تقدماً .

وربما يحتاج التصريح الوارد فى الفقرة السابقة إلى بعض التعديل . فالأشخاص الذين يقفون فى مفترق الطرق ، أو بالأحرى يعيشون فى وقت واحد فى حضارتين ربما يتقلبون بين الاعتقاد فى ذات الله ومفاهيم دينية أخرى ، دون أن يتداركوا الموقف . وإن محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥) ، أبا المسلمين المحدثين فى مصر والذى كان يشغل ، فى أواخر أيام حياته ، وظيفة المفتى الأكبر ، التى كانت صاحبة المكانة الدينية الرفيعة فى البلاد ، كان بالطبع مسلماً سنياً صارماً وملتزماً [١] . علاوة على ذلك ، كتب عنه اللورد كرومر ، الوكيل البريطانى والقنصل العام » والحاكم الفعلى لمصر لمدة ربع قرن ، والمراقب اللاذع ، يقول : « إنى أشك فى أن صديقنا عبده ، برغم أنه يستاء من اللقب الذى نسبته له ، هو فى الحقيقة أغنوصى » ★ [٢] . وتبدو هذه الملاحظة لأول وهلة مستحيلة ومنافية للطبيعة أو العقل . غير أن الحقيقة المؤكدة ، أن إيحاء عبده بمثل هذا الانطباع هام للغاية . [٣] ومنذ وفاة عبده ، منذ جيلين مضيا ، نجد بعض التغيرات الجديدة تؤثر

---

١ - تُوجد كتابات أدبية كثيرة عن هذا الرجل باللغات الأوربية . وأهم تعريف عن حياته وأعمال نجدها فى مقال « محمد عبده » فى دائرة المعارف الاسلامية (ليوسف شاخت J oseph Schacht) . ويبدو للمؤلف أن إصلاح اللغة العربية يرجع إلى عبده مماله صلة بكونه مصلحاً إسلامياً .

★ الأغنوصى هو اللاأدرى ، من يعتقد بأن وجود الله وطبيعته وأصل الكون أمور لاسبيل إلى معرفتها .

2 - The Earl of Cromer , Modern Egypt , London , New york 1908 . II , p . 180 .

(٣) من الممكن أن أوضح هذا التصريح المحيّر الذى أدلى به كرومر من واقع تجربة خاصة بى . فلقد كان العبقرى الوحيد الدينى الذى احتككت به إحتكاكاً شخصياًطيل حياتى كان الرابى نحميا نوبل رابى فرانكفورت / مين (توفى سنة ١٩٢٢) . ولقد كان صوفياً حقيقياً ، وتلمودى كبير وفى نفس الوقت خبيراً ومدافعاً بعمق عن الغنوصية . ولم تكن مواعظه خطباً تلقى على جمع المصلين ، ولكنها كانت حوارات مع الله فى حضور المستمعين . ومازال مريده ، الفيلسوف الألمانى اليهودى الشهير فرانز روسينزفيج Franz Rosenzweig يقول عنه أنه فى بعض الأحيان تأتى عليه فترات يشك فيها فى وجود الله . وأضيف إلى ذلك ، أنه فى إحدى المرات وهو على المنبر ، علق على مجموعة أشعار الغنوصى فاوست Faust : « كل شئ زائل لكنه رمزى » . أضاف فجأة : « كذلك فإن الأشياء السرمدية هى مجرد تشبيه » ، الأمر الذى يؤكد شهادة رو سينزفيج .

على العالم الإسلامي وعلى سطوة التقاليد والأعراف وتضعفها . ولكن ، على وجه الضبط ، بسبب أن الاعتقاد في وجود الله قد قوضته أشياء أخرى ، فإن الشروح المعقولة عن الكون أو بسبب اللامبالاة المطلقة إكتسب الاسلام أهميته كملاذ ومرفأ للعقول الحيرى . ولقد لفت ولفريد كانتويل سميث Wilfred cantwell smith الأنظار إلى حقيقة وهي أنه بينما وردت كلمة الله في القرآن ٢٦٩٧ مرة فإن لفظ إسلام لم ترد فيه سوى ثمان مرات ، ولقد إنعكست النسبة تقريباً في المؤتمر الاسلامي العالمي الذي إنعقد في لاهور بباكستان سنة ١٩٥٨ . وهنالك حديث كثير يجري عن الإسلام ، ولكن القليل منه عن الله . ولقد فسر سميث ذلك بقوله : « لما ضُعف الاعتقاد في الله ، فلقد نمى إعتقاد معادل ، أو أمل في إعتقاد ، في الدين » [٢] وإن الأمل في دين رسمي دون موضوع العبادة في الاسلام ، أمل له صوت خافت . والمسلمون شكلوا أمة في أيام محمد ، أو دولة بمعنى المفهوم السياسي للكلمة ، ورغم أن دولة الخلفاء ، خلفاء النبي ، سرعان ما إنهارت ، لم يعرف رجال التشريع المسلمين سوى دولة إسلامية واحدة ، وبيت مال واحد ، هو « بيت مال المسلمين » أو « مال الله » ونوع واحد من الحرب - هي الحرب ضد الكفار . وفي الفصل التالي سنحاول أن نتتبع تطور هذا المفهوم وفهم مسلمي يومنا هذا لمعناه .

(٣)

تجد طبيعة الأمة [٢] تفسيرها في حياة محمد ، مثلما نجد الحاق أصول العقيدة الإسلامية لمؤسسها . ويفسر قيام الأمة عموماً كالتالي : عندما أحرز محمد

---

1 - W . C . Smith " The Comparative study of Religion etc . " , in Colloque sur la sociologie musulmane , Actes , 11 - 14 septembre 1961 , Brussels , p . 230 .

٢ - الكلمة مشتقة من كلمة (أم) ، على أن كل النظريات المتصلة بأفكار الأمومة مشتقة من هذه الكلمة ، ويرجع ذلك إلى عصور ما قبل التاريخ ولم أستطع أن أتفهم لماذا افترض هورفتز أن هذه الكلمة أستعيرت من اليهود : J . Horovitz, HUCA 2 (1925) , p. 190 , and A. Jeffery , The Foreign Vocabulary of the Quran , Baroda 1938 , p . 69 .

عن فكرة الأمة أنظر C.A.O. van Nieuwenhuijze , " The Ummah - An Analytic Approach " , Studia Islamica 10 (1959) pp . 5 - 22 .

نجاحاً محدوداً في موطنه مكة وماحولها ، هاجر إلى المدينة ، حيث أقام هنالك مجتمعاً من المقاتلين في سبيل الله . وفي وقت سريع ، أحرز بوسائل سياسية وعسكرية مالم يستطع أن ينجزه عن طريق الوعظ والاقناع . وكلما توسع نفوذه ، كلما إزداد إقتناعاً بأن شعيرة الدين لن تقوى دون قيام سلطة مركزية قوية . وهكذا أصبحت الدولة الاسلامية النتيجة الطبيعية اللازمة والتي لاغنى عنها للدين الاسلامي .

في ذلك ، وفي نواح أخرى ، بدت أول أفكار تاريخية حديثة أبداها فيلسوف التاريخ التونسي الكبير إبن خلدون في مقدمته ، أو مقدمة كتابه التاريخي (الذي ألفه سنة ١٣٧٧) . ففي الفصل الثاني من الباب السادس من المقدمة يتعهد ابن خلدون أن يثبت أن أي دعاية دينية لا تستطيع أن تحقق لنفسها نجاحاً دائماً دون أن تساندها قوة سياسية . ويقوي إبن خلدون رأيه بالاستناد على حديث منسوب للنبي وثابت في مجاميع الحديث المعتمده ، وهو قوله : « إن الله لا يرسل نبياً دون أن يجاهد معه قومه » [1] .

في حين أن هذه النظرية عن أصل الأمة صحيحة على وجه العموم ، إلا أنها تحتاج إلى تعديل في تفصيلها . ذلك لأن هجرة محمد إلى المدينة لم تكن نقطة التحول في حياته ، ولكن نقطة التحول هي إدراكه الجديد وفراسته التي أظهرت له أنه محتم ولامناص منه . وأساساً ، فقد رأينا أن محمداً كان يعتقد بأن كل الرسل الذين أرسلهم الله بشروا أساساً بنفس الحقيقة . من أجل ذلك الغرض ، كان له الحق أن يتوقع أن أهل الكتاب سوف يرحبون به كواحد منهم أو على الأقل كحليف لهم في حربهم ضد الوثنية . ولم يكن هذا الافتراض خاطئاً تماماً . فهنالك إشارات في القرآن بأن محمداً قد تلقى في فترات معينة تقديراً وكذلك مساندة من جانب أنصار الديانات الوحدانية القديمة : « قل آمنوا به أولا تؤمنوا إن الذين أوتوا العلم من قبله إذا يُتلى عليهم يخرون للأذقان سجداً . ويقولون سبحان ربنا إن كان وعد ربنا لمفعولا » [2] ولا يعني ذلك الإشارة إلى أن اليهود والمسيحيين قد صاروا

---

١ – لمزيد من التفاصيل أنظر ترجمة فرانز روزنتال الانجليزية .

٢ – الإسراء : ١٠٧ – ١٠٨

« مسلمين » ، وهو لفظ من المحتمل ألا يكون قد فُهم وقت نزول هذه الآية ، ولكنهم تقدموا بفضل نجاح جهودهم التبشيرية « فإن كنت فى شك مما أنزلنا إليكَ فأسأل الذين يقرأون الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين » [1] . هذه الآية وغيرها تردد كما لو كان محمد قد تثبت فى إعتقاده على يد المعلمين المخلصين ، فى فترات ضعفه .

على أن محمداً عندما أراد ، أن يوسع معرفته ، قام بالإتصال بأفراد من مختلف الطوائف ، وصدمه أن يجد معارضة لدوره كرسول أشد مرارة من معارضة المكيين ، وتضارع فى عداوتها عداوة الطوائف ضد بعضها البعض . ولقد كان النقاش والجدل بينه وبين « بنى إسرائيل » أو « أهل الكتاب » كان عقبة كبيرة للنبى وقد شكل أحد أهم مواضيع القرآن خلال السنوات الأخيرة من الفترة المكية . كيف يختلف محمد مع كتاب موسى – وبعد ذلك مع رسالة المسيح وكليهما كتاب من عند الله ؟ ولقد أجاب محمد على هذا السؤال المعذب بنفس الإجابتين المتعارضتين اللتين سبق أن عارض بهما الوثنيين : إنه الضعف البشرى من ناحية وقضاء الله المبهم الذى تسبب فى هذا الوضع التعس من ناحية أخرى . « ولقد آتينا موسى الكتاب فأختلف فيه ولولا كلمة سبقت من ربك لقُضى بينهم وإنهم لفى شك منه مريب » [2] ، « ولقد آتينا موسى الكتاب فأختلف فيه ولولا كلمة سبقت من ربك لقُضى بينهم وإنهم لفى شك منه مريب »[3]. « ولقد آتينا بنى إسرائيل الكتاب والحكم والنبوة [4] ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على العالمين .

---

(١) يونس : ٩٤ ، « أفمن كان على بينة من ربه ويتلوه شاهد منه ومن قبله كتاب موسى إماماً ورحمة أولئك يؤمنون به ومن يكفر به من الأحزاب فالنار موعده فلاتك فى مرية منه إنه الحق من ربك ولكن أكثر الناس لا يؤمنون » . هود : ١٧

(٢) هود : ١١٠

(٣) فصلت : ٤٥ ، وتوجد آيات مماثلة خلال هذه الفترة .

(٤) من المرجح أن محمداً كان قد سمع عن تقسيم العهد القديم إلى ثلاثة أقسام هى الشريعة ، أو صحف موسى ، والأنبياء ، وكتب الحكمة .

وآتيناهم بينات من الأمر فما إختلفوا إلا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم إن ربك يقضي بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون » [1] . « ولو شاء الله لجعلهم أمةً واحدة ولكن يدخل من يشاء في رحمته والظالمون ما لهم من ولي ولانصير » [2] « ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين »[3] .

«وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا ولولا كلمة سبقت من ربك لقضي بينهم فيما فيه يختلفون»[4]«ولولا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفاً من فضة ومعارج عليها يظهرون »[5] .

ولم يكن إكتشاف الخلاف الشديد بين سائر الديانات التوحيدية وطوائف الملل الأخرى مصيبة كبرى من وجهة النظر اللاهوتية . فلقد علمت محمداً أن عليه أن يعدل من رسالته . وإذا كان مقدر من قبل الله أن تظل البشرية غير موحدة حتى يوم القيامة وأنه ستتواجد أمم مختلفة ، فالأمر الوحيد الذى على نبى العرب أن يفعله هو أن يكون له أمة . ولقد إتضحت هذه الضرورة لعقل محمد وعينه ببطء شديد . ومن آيات كثيرة من القرآن إتضح أنه سئل من قبل المتحاورين الموحدين أن ينضموا لعقيدته وأنه كانت لديه فترات شك فيما يتعلق بذلك . لكنه ، تغلب على هذا التردد وبدأ في تنظيم مجتمع ديني منفصل . « فلذلك فادع واستقم كما أُمرت ولا تتبع أهواءهم وقل آمنت بما أنزل الله من كتاب وأمرت لأعدل بينكم الله ربنا وربكم لنا أعمالنا ولكم أعمالكم لاحجة بيننا وبينكم والله يجمع بيننا وإليه

---

(١) الجاثية : ١٦ - ١٧ .

(٢) الشورى : ٨

(٣) هود : ١١٨

(٤) يونس : ١٩

(٥) الزخرف : ٣٢ .

المصير [1] . والذين يحاجون فى الله من بعدَ ما استجيب له [2] حجتهم داحضة عند ربهم وعليهم غضب ولهم عذاب شديد » . وأدلة هذه الآيات وغيرها واضحة : ولقد إعترف محمد قبل نهاية الفترة المكية بوضوح أن عليه أن يقاتل فى جبهتين : ضد الوثنيين حتى يدخلهم فى فلك ديانة التوحيد ، وضد أرباب الديانات التوحيدية حتى يفرض عليهم صحة بعثته .

ومن الضرورى بمكان أن نصف فى بعض التفصيل فكرة نمو فكرة الأمة الإسلامية بدايةً من فكر محمد الدينى ، لأن علماء الغرب يفترضون عموماً أن قيامها كان بسبب معارضة يهود المدينة ، تلك المعارضة التى حولت الإسلام إلى مجتمع دينى منفصل واضح العروبة . « ومن المفيد أن نتأمل » ، كتب آخر كتاب السيرة عن محمد حيث يقول ، « ما الذى كان سوف يحدث إذا كان اليهود إتفقوا مع محمد بدلاً من معارضتهم له ... ربما كانوا سيصبحون شركاء فى الامبراطورية العربية وفى إسلام يكون نحلةً من اليهودية . وكيف سيكون وجه العالم الآن مختلفاً إذا كان ذلك قد حدث ! ولكن فى

(١) كل مجتمع سوف يحاسب وفقاً لعمله ، يوم تماثل الجميع أمام الله يوم القيامة .
(٢) المقصود هنا محمد
(٣) الشورى : ٤١ - ١٥ - ١٦ .

الشـهـور الأولـى فـى المديـنـة بذُرت بـذور مـأسـاة كـبـرى ، وضـاعـت فـرصـة عظيمـة » .(١)★

---

1 - W. Montgomery Watt , Muhammad , Prophet and Stateman , Oxford 1961 , p.191

هذا الكتاب مختصر بعض الشئ وهو ملخص لعملين كبيرين للمؤلف فى نفس الموضوع
★ النص الكامل لهذه العبارات أوردها مونتجمرى وات فى كتابه .

(Mahomet a Medine , Paris 1959 , P. 264)

" Il est interessant de speculer sur ce qui serait arrive si les juifs s'etaient rallies a Muhammad au lieu de se faire ses adver saires . A certa ines periodes , ils auraient pu obtenir de lui des conditions tres advantageuses y compris l'autonomie religieuse , et sur cette base se serait construit un empire arabe dont les juifs auraient pu faire partie , l'Islam devenant alors une secte judaique . Combien la face du monde serait maintenant differente ! c'est pendant les premiers mois passe's par Muhammad a Madinah que furent semes les ferments d'une terrible tragedie et qu'une belle occasion fut perdue " .

ويعلق د. عبد الرحمن بدوى على هذا النص الساذج فى كتابه :

Defense de le vie du prophete Muhammad contre ses detract eurs , Paris 1990 , P . 173

بقوله : أ - بصدد القول عن الفوائد الجمة التى كان اليهود سيحصلون عليها إذا تصالحوا مع محمد فسوف لا تكون أكثر من منحهم السلام مقابل دفعهم الجزية ، وهذا ما حدث بعد ذلك فى الفتوحات الإسلامية مع كل بلد كانت تعيش فيه أقلية يهودية وبذلك لم يتغير وضع اليهود طوال التاريخ الإسلامى وبالتالى لم يتغير وجه العالم كما كان يتوقع وات .

ب - السخف كل السخف أن يقول وات بإن الإسلام كان سيصبح نحلة ومذهباً يهودياً ، وإنى أتساءل عن حقيقة الحالة التى كان عليها مونتجمرى وات حين كتب هذه العباره : ومن المؤكد أنه لو كان قد شرب زجاجات من الويسكى الأسكتلندى (وهو اسكتلندى بالفعل) دفعة واحدة لما استطاع أن يكتب مثل هذا الكلام !

ياسيدوات .. إن الاسلام لا يمكن له أن يكون مذهباً يهودياً ، وإنك حين تفترض ذلك تفترض اعتناق محمد لليهودية وليس هنالك من لديه ذرة عقل ويتقبل مثل هذا الهراء ، ولوسألناه لماذا يفعل محمد ذلك ؟ هل يفعله من أجل أن يضم إلى دولته الواسعه هذا الكم القليل من شتات اليهود ! ياله من تخريف يسوقه كاتب يدعى أنه كاتب عقلانى .

ج - إذا كانت هنالك فرصة طيبة قد ضاعت بالفعل ، كما يقول وات ، فإن هذه الفرصة قد ضاعت بغير شك على يهود المدينة ويهود خيبر ، وهم الذين أضاعوها ، وقد كان فى إمكانهم إغتنامها لووقفوا على الحياد مع محمد ، أو لوكانوا ، وذلك الأحسن لهم ، قد دخلوا فى الإسلام .

هذه الفكرة ، رغم جاذبيتها ، إلا أنها فكرة خاطئه لثلاثة إعتبارات هي :

١ - أن أتباع محمد قد أقاموا مجتمعاً دينياً متميزاً ، ومختلفاً عن الطوائف التوحيدية الأخرى ، المسيحية واليهودية ، خلال السنوات الأخيرة من نشاطات محمد فى مكة . ٢ - ليست هنالك آية واحدة فى السور القرآنية المدنية تدل ضمناً على أن محمداً كان مستعداً للإتفاق مع اليهود ، ماعدا بالطبع فى حالة دخولهم المجتمع الذى كوّنه بنفسه . ٣ - فإن مصدراً تاريخياً ثقة يقرر بجلاء أنه قبل هجرة محمد إلى المدينة بزمن ، كان من الواضح له والأهل المدينة الذين دعوه للقدوم إلى بلدتهم لزوم إنتهاك محتوم بينهم وبين حلفائهم القدامى اليهود [1] . وإن مثال مجتمع اليهود فى المدينة مثال هام للحكم على التفاصيل التى نظمت حياة المجتمع الإسلامى الجديد وهو المجتمع الذى كان قد نظم قبل ذلك الإتصال بزمن بعيد .

ولقد كان فشل محمد فى مكة خيراً عليه فى الظاهر . فإذا كان قد قُدر له أن ينجح فى تحويل القرشيين إلى ملته ، كان الإسلام سيتسم بطابع الحد القبلى . وبسبب إضطراره لمحاربة قبيلته بعصبة من المحاربين تتكون فى معظمها من الغرباء ويجمعهم مجرد الاعتقاد الدينى والولاء لشخصه ، رأى محمد مجتمعه يصبح أساساً مجتمعاً يعلو على القبلية ويرتكز على فكرة غير فكرة العصبية القبلية . ومن ناحية أخرى ، فإن حربه مع قريش لم تطل بما فيه الكفاية لتسبب عزلة دائمة بينه وبينهم . فإن أبناء المدينة التجارية الدهاة سرعان ما أدركوا الفوائد الاقتصادية العديدة التى سوف يحرزونها عندما أصبحت أماكنهم المقدسة مركزاً رئيسياً فى

---

(١) قبل هجرته إلى المدينة عقد محمد اتفاقاً عاماً مع ممثلى الأوس والخزرج القبيلتين العربيتين الرئيسيتين بالمدينة . ووفقاً للوصف الذى تم فى الأجتماع الذى عقد فيه هذا الاتفاق ، قال المدنيون لمحمد متسائلين : « يارسول الله ، بيننا وبين الناس الذين تعرفهم - يقصدون اليهود - مواثيق قائمة نحن الآن بصدد نقضها . وعندما ، نفعل ذلك ، وينصرك الله ، هل ستعود ثانية إلى أهلك وبلدتك وتتركنا ؟ » (سيرة إبن هشام ، نشر جوتنجن ١٨٥٨ ، حـ١ ، ص ٢٩٨ ، وطبعة القاهرة ١٩٣٦ ، ص٢ ، ص٨٥ . وترجمة : Guillaume

Oxford University Press, 1955 , P. 203 .

الدين الجديد (وهى فوائد ذكرت كثيراً فى القرآن ذاته) . ووفقاً للمفاهيم الشخصية للعرب ، فإن قريشاً إكتسبت الزعامة والقيادة فى الإمبراطورية الجديدة ، وهى حقيقة وجدت مؤخراً نظريتها الثيوقراطية فى الشريعة الإسلامية . ولقد إتخذ محمد المدينة عاصمة له ، مؤكداً هنا أن الدين وليس القبيلة هو الذى يشكل أساس مجتمعه .

ولقد كانت هذه النظرية نافذة المفعول فى مقّوم حاسم من مقومات الدولة الإسلامية وهى تنمو خلال السنوات الأخيرة من حياة محمد . وإن مبدأ أن السياسة هى فن عمل الممكن قد فهُمت وطبقت على أحسن وجه على يده هو نفسه . فحين أقام فى المدينة ، حيث لم يكن اليهود وحدهم يسكنونها بل عدد كبير من الوثنيين الذين لم يعترفوا به كرسول لله ، نظم مجتمعه على أساس غير مترابط محلياً ، معلناً حيز المدينة حراماً ، أو منطقة مقدسة (١) بذلك ، وفقاً لعادة عربية سائدة ، صارت هنالك عهود ملزمة على كل السكان دون إجبارهم على تقبل دعاوى النبى الدينية ودون إجباره على أن يعطيهم كل إمتيازات المسلمين . ولكن ، عندما إنتصر محمد على أهل مكة وعلى غيرهم ، أصبحت قوة محمد القوة العليا فى المدينة ، وأجُبر المشركون على الدخول فى الإسلام كما خيُر اليهود بين الطرد أو القتل ، مع بقاء قلة ضئيلة منهم .

وأيضاً ، فإن توسع محمد على أجزاء عريضة من شبه الجزيرة أخذ أولاً طابع تحالف غير مترابط يعترف بالسلطة السياسية العليا لحكومة المدينة . وبعد فتح مكه ، وعندما لم يتواجد فى شبه الجزيرة العربية من يقف أمامه ويتصدى لقوته ،

---

١ - هذا المظهر الأول عن الأمة الإسلامية فى المدينة موضحاً تماماً خلال خطوط معاصرة من جنوب الجزيرة العربية فى كتاب R . B . Sergeant :

" Haram and Hawtah, The Sacred Enclave in Arabia , Melanges Taha Husain , Damascus 1962 , pp . 41 - 58 .

ترك محمد للقبائل العربية حرية الاختيار فقط بين تقبل عقيدته أو السيف . عند ذلك وضعت الشريعة الاسلامية حكم إجبار المشركين على الدخول فى الإسلام . ولم يكن تقبل هذا الحكم ممكناً بالنسبة للهند (1) .

ولقد أعتبر تواجد اليهود القديم بالمدينة من قبل المؤرخين المسلمين من جانب العناية الإلهية ، مثله مثل إحتكاك المسلمين بهم ، كإعداد لأهل المدينة لفهم وقبول دين الإسلام . وإن مواجهة محمد للآخرين وربما مع مستعمرات اليهود العديدة بالمدينة ، مثل خيبر ، تضرب المثل لمستقبل وضع المجتمعات التوحيدية غير المسلمة داخل المجتمع الاسلامى . فى هذه الحالة ، أيضاً ، أثبت محمد نفسه كسيد فى فن الممكن . فبمجرد أن أحس بقوته صار هدفه القضاء على كل معارضيه . ومن أول الأمر ، فقد حاول أن يصفّى واحدة من أكبر قبائل اليهود فى المدينة ، ولكنه توقف عن ذلك ، حين تصدى له فى ذلك حلفائهم من أهل المدينة . وفى حالة ثانية ، أيضاً ، إكتفى بطردهم . وفى المرة الثالثة ، حين نجح فى إقناع شيخ قبيلة يحتضر بأن الجنة خير له من التمسك بروابط حلفائه القديمة ، تخلى عن باقى اليهود حلفاؤهم وقتلوا بأمر من محمد للرجل الأخير ★ . وفى حالة يهود خيبر ، فلم ينفذ

---

(1) لقد كان من الصعب تحويل الأعداد الهائلة من الهندوس إلى الإسلام بالقوة . على أن سياسة التسامح الدينى من قبل الإسلام جعلت الديانات الوثنية المتعددة فى الهند تظل قلقة بعض الشئ ، وهو موقف قاد فى منتصف القرن العشرين إلى تكوين دولة إسلامية منفصلة هى دولة باكستان . غير أن الزعيم الباكستانى المعروف المودودى ، فى كتابه :

Islamic Law and Constitution , Lahore 1960 ,

لم يعترف بأن الهندوس أهل كتاب .

★ يغالط جوايتاين كعادته فى ذكر أحداث التاريخ وبما وقع لليهود فى الجزيرة العربية نتيجة لخيانتهم ونقض عهودهم لمحمد وخاصة فيما يتصل بيهود بنى قريظة الذين خانوا النبى والمسلمين وقت الحرب فى غزوة الأحزاب (الخندق) وتحالفهم مع المشركين لفتح ثغرة من جانب مواقعهم يدخل منها المشركون المدينة . ولقد نفذ الرسول فيهم حكم الله وهو القتل ، والقتل جزاء لكل خائن فى الحرب فى كل الشرائع وفى كل العصور . ودموع التماسيح التى يزرفها جوايتاين وغيره من المستشرقين والمتعصبين على اليهود الذين خانوا النبى وخانوا عهودهم ومواثيقهم وتربصوا للإسلام وللمسلمين دموع زائفة لم تسكبها إلا عيون المؤرخين الذين يرون من وجهة نظر واحدة هى وجهة النظر اليهودية الصهيونية المتعصبة .

فى يهودها لا الطرد ولا القتل . وتشير المصادر ، ، أنه بسبب أن لم يكن هنالك أحد غير اليهود يستطيع العناية بجاميع التمثيل الهائلة فى المدينة سواهم ولذلك تركوا على أرضهم ، ولكن ليدفعوا ضريبة كبيرة لمحمد ، وهو إجراء تم بالنسبة لوضع غير المسلمين فى المستقبل ، رغم أن التفاصيل بصدده اختلفت تماماً مع الزمن والمكان ★★ .

ولقد انعكست مرونة محمد تجاه أهل الذمة فى القرآن . فتارةً يعادلهم بأولئك الذين اشركوا مع الله إلهاً آخر ، وهم المشركين ، الذين يجب أن يحاربوا حتى يقبلوا الإسلام . « وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح إبن الله ذلك قولهم بأفواههم يضائهون قول الذين كفروا من قبل قاتلهم الله أنى يؤفكون . اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله والمسيح ابن مريم وما أمروا إلا ليعبدوا إلهاً واحداً لا إله إلا هو سبحانه عما يشركون » (١) . ويرى المرء بوضوح كيف أن محمداً كان يحاول أن يجد أساساً دينياً يستند عليه فى كل حروبه مع اليهود والنصارى . ولقد كان إثبات بنوة عزير للهأمراً محيراً بالنسبة لعلماء اليهود ، كذلك الحال بالنسبة لعلماء المسلمين الذين حاولوا التعريف بشخص عزير وأقروا وشجبوا أن يكون أمر التوقير شركاً واعتبروا ذلك فى الواقع أمراً شاذاً ★ ونحن هنا مع السنة الأخيرة من حياة محمد ، وهى السنة التى بلغت قوته فيها مداها . وهى فترة مبكرة من فترات تواجده فى المدينة حينما كان معظم سكان شبه الجزيرة على الوثنية والشرك ، نسمع صوتاً آخر يقول :

★★ لم تكن هذه الضريبة سوى الجزية التى فرضها القرآن على أهل الكتاب ، وهى لم تكن كبيرة كما يدعى جوايتاين ولم تزد بأى حال من الأحوال فى أى وقت من الأوقات عن دينار واحد فى العام على الرأس ، وكانت تسقط عن صاحبها باسلامه .

(١) التوبة : ٣٠ - ٣١ .

★لم ينكر أحد من علماء المسلمين ، كما يدعى المؤلف ، قول القرآن الكريم فى نسبة بنوة عزير لله من قبل اليهود . وإذا كان علماء اليهود المحدثين يعتبرون ذلك أمراً محيراً فسوف يتخلصون من هذه الحيرة إذا اعترفوا بأن القرآن كتاب منزل من عند الله وإنه آخر رسالات السماء إلى الأرض وأن محمدا رسول مبلغ لهذه الرسالة وأنه خاتم الأنبياء والمرسلين .

« إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون [١] والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون »

« لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم وقال المسيح يابنى إسرائيل اعبدوا الله ربى وربكم إنه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة ومأواه النار وما للظالمين من أنصار .

لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة وما من إله إلا إله واحد وإن لم ينتهوا عما يقولون ليمسن الذين كفروا منهم عذاب أليم » [٢] .

وهكذا فإن نبى الإسلام ترك لأتباعه تركة من العالمية ونشر العقيدة وتركة من التسامح وحب الجهاد ، ولقد استمرت كلا النزعتين تسيران معهم معًا . ولحسن الحظ ، فإنه خلال القرنين الأوليين اللذين أخذ التشريع الإسلامى شكله فيهما ، فلقد دعمت الظروف إتجاه التسامح . فإن عناصر السكان العديدة التى كونت الدولة الإسلامية ، وأهميتهم الاقتصادية لدولة الإسلام وتميزهم فى المعرفة والمستوى التعليمى جعل الاضطهاد الدينى قضية غير عملية . زيادة على ذلك ، فلقد انشغل المسلمون بحروب الفتح والتوسع . لذلك ، فإن الجانب العالمى فى رسالة محمد كانت له اليد العليا . والتشريع الإسلامى ، على خلاف التشريع الكنسى ، يعترف بحق وجود الديانات التوحيدية الأخرى ، والاعتراف بهم أساساً كانت له نتائج هامة من الوجهة العملية [٣] . ويرجع المستوى العالى البارز للحضارة فى أقطار الإسلام خلال « أواسط » العصور الوسطى فى جانب منه بالتأكيد إلى تسامح تشريعها الإسلامى .

---

(١) ليس لدى المفسرين المسلمين فكرة عن أى ديانة المقصود بها هذه الفقرة ولا نحن نعرف كذلك ، انظر : A. Jeffery Foreign Vocabulary, pp. 191 - 192 وطالما أن القرآن لم يشير لهذه الديانة فمن المحتمل أن محمداً نفسه لم يكن يعرف أكثر من إسمها .

(٢) المائدة " ٦٩ / ٧٣ .

(٣) أنظر مقال « الذمة » لكلود كاهن فى الطبعة الثانية من دائرة المعارف الإسلامية ، حيث توجد معلومات عن الموضوع حتى سنة ١٩٦١ . وانظر أيضاً لمؤلف هذا الكتاب مقال :

" Evidence on Muslim Poll Tax from Non - Muslim sources ", JESHO 6 (1963), pp. 218 ff. " The Muslim Government as seen by its Non - Muslim Subjects, Journal of the Bakistan Historical Society 12 (1964), pp. 1 - 12 .

وعلى الجانب الآخر ، فإنه كان للنجاحات المذهلة للجيوش الإسلامية خلال القرن والنصف التاليين لوفاة محمد تأثيرات مقابلة لما يمكن تسميته بالتشريع الإسلامى العالمى . ولم يكن غزو العالم جميعه بأمر مستبعد ولا مستحيل على المسلمين . ولذلك حث القرآن على محاربة المشركين فى كل الأرض « وقاتلوهم حتى لا تكون فتنه ويكون الدين كله لله فإن انتهوا فإن الله بما يعملون بصير » (١) « قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يدوهم صاغرون » (٢) والقول هنا موجه حرفياً ضد اليهود والنصارى حتى يصيروا رعايا للاسلام . ولقد قسم رجال القانون المسلمون العالم إلى منطقتين ، إحداهما تُسمى « دار الاسلام » حيث يسكنها المواطنون المسلمون ، والأخرى حيث يسكن اليهود والنصارى التابعون لدولة الإسلام « بدار الحرب » ، وهو باقى العالم حيث يُفرض عليهم الجهاد الدائم . ووفقاً للتشريع الإسلامى فإنه من غير المسموح لدولة غير إسلامية أن تسالم قوى غير إسلامية . والمسموح به فقط الاتفاق على الهدنة بينهما ، ووفقاً لأحد المذاهب ، أن لا تزيد الهدنة عن عشرة أعوام (٣) .

ولقد تجددت دعوى حكم الإسلام للعالم فى أيامنا هذه على يد الإخوان المسلمين ، وهى حركة أصولية تأسست فى مصر سنة ١٩٢٨ نجحت فى جذب غالبية سكان المدن من الطبقة الوسطى خلال عشرين عاماً كذلك جمهور

(١) الأنفال : ٣٩

(٢) التوبه : ٢٩ « إن الدين عند الله الإسلام وما اختلف الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم ومن يكفر بآيات الله فإن الله سريع الحساب » آل عمران : ١٩ . هذه الآية تبين أن القول موجه لأهل الكتاب .

3 - Majid Khadduri, War and Peace in the Law of I slam, Balltimore 1955

العامة [1] . فى كتيبات نشرها قائد هذه الحركة خلال الثلاثينيات والأربعينيات ، نصح ملك مصر بعبارات محتدمة بالإنفعال بأن يحيا حياة الحاكم المسلم ، وأن يجدد مجد الجيش الإسلامى ، بمعنى أن يشن الحرب ضد الكفار حتى الوصول إلى الهدف النهائى للإسلام . ومثل بعض هذه الشعارات القديمة تتردد الآن على ألسنة بعض الضباط المحدثين الذين يحكمون مصر الآن ★ لكنهم حملوا لواء الدعوة الإسلامية بنشاط زائد كوسيلة من وسائل التوسع السياسى .

ولقد رأينا كيف أن الأمة الإسلامية ظهرت إلى الوجود تحت ضغط المعارضة التى واجهها محمد من قبيلته مثلما فى أعقاب الموانع التى ظهرت له واعترضته من جانب الأديان القديمة . ولقد صاغت الاستجابة لهذين التحدين على نطاق واسع طابع الجسد السياسى الجديد ، خاصة فيما يتعلق بعلاقتها بالعالم خارجها . أما عن تكوينها الداخلى ، فيتكون من أصول الإسلام ، أعنى القرآن والحديث وهما يحتويان على الكثير فيما يتصل بواجبات الفرد تجاه المجتمع ، لكنهما لا يحتويان على شئ فيما يتعلق بتنظيم المجتمع نفسه . وإنه لتساؤل يحتاج إلى التفكير لماذا فشل محمد فى أن يترك أى تعليمات للمستقبل فيما يتصل بتكوين حكومة للدولة التى أنشأها . ومهما كانت الأسباب ، فإن غياب مثل هذه التعليمات كانت نعمة من السماء . فلقد حرر الإسلام والمسلمين من التقييد بنظام محدد فى أمور بحكم تكوينهم وطبيعتهم موضوع تغيير مستمر . وزيادة فى التأكيد ، فلقد لخص الفقهاء

---

(١) انظر : اسحق موسى حسينى ، الإخوان المسلمون ، بيروت ١٩٥٦ .

وقد ترجم هذا الكتاب إلى الانجليزية قبل ضرب النظام الحالى للحركة .

ولمزيد من المعلومات انظر فى " Albanna " , EI^2 ، مؤسس الحركة ، اغتيل فى فبراير ١٩٤٩ ، كتبه J.M.B. Jones

★ يقصد الكاتب ضباط الثورة فى أوائل الخمسينيات .

تشريعات عن الدولة الإسلامية من التجربة التى خاضتها خلال القرون الأولى من تواجدها . وشكل الحكومة الوحيد الذى عرفه المسلمون هو حكم الفرد المطلق . وليس هنالك وزن يذكر للنظريات التى صاغها أساتذة القانون وفقاً لهذه التجربة نتيجة لذلك فإن التجارب التى قامت بها الدول الإسلامية فى العصر الحديث مثل الحكومات الجمهورية والبرلمانية أو الأنظمة البرلمانية قد قوبلت فقط بفتور أو بدون معارضة من جانب المسئولين الدينيين الرسميين .

وإذا كان القرآن قد تحفظ بصدد تكوين الأمة إلا أنه كان صريحًا بصدد هدفها وشكلها العام ووضع الفرد داخلها . فلقد أسست الدولة لمصلحة الدين فليست الدولة هدفاً لذاتها ، بل هدفها مساعدة المسلم للحفاظ على عقيدته ونشرها . وبمعنى آخر ، فإن حماية الفرد هى التى تهم المجموع . هذا المبدأ الرئيسى الذى قطع شوطاً طويلاً تجاه تبيان موقف المسلم تجاه الحكومة سوف نناقشه فى فصل آخر من فصول هذا الكتاب [١] .

وهكذا فإن الفكرة المحركة وراء أمة محمد كانت العقيدة . على أن المثل الوحيد للمجتمع الذى كان فى إمكانه أن يحذو حذوه هو مثال القبيلة العربية . فإن القبيلة العربية لم تتأسس فقط من أسلاف حقيقية أو مزعومة ، فقط بل من خلال السماح لأفرادها المختارين بمواثيق ذات أشكال مختلفة . وبالفعل ، فإن المسلمين كانوا « إخوة فى الدين » [٢] ، مع كل النتائج التالية من إخوة القبيلة . وكل فرد عليه أن يكون على استعداد أن يضحى بحياته وممتلكاته من أجل الدفاع عن إخوته ، والطاعة التامة مطلوبة لأولئك الذين فى السلطة ، وفوق كل ذلك ، أن تتوقف النزاعات الداخلية وتحل ليس بواسطة الثأر ، السلوى المحببة لعرب ما قبل الإسلام ، ولكن بواسطة إجراء قانونى منظم . ولقد حُرمت الحرب بين المسلمين وبعضهم البعض ، أو ممكن القول أنها صارت غير متصورة .

(١) انظر الفصل العاشر .

(٢) التوبة : ١٢/١١ ، الأحزاب : ٥ ، الحجرات : ١٠ .

وعنـدمـا ، خـلال جيـل واحـد ، نمت دولة التـوحيـد فى المدينة فى امبـراطورية معقدة ، انهارت هذه الأصول المناسبة بسبب الصراع الطبيعى لمجموعات القوة مع بعضهـا البعض الذى ادعى كل منهـا أنه يمثل الإسلام الحقيـقى . وأصبحت المدينة ذاتها مسرحاً لحرب أهلية ، قُتل خلالها الخليفة الثالث لمحمد ، واستمرت ثورات دموية ، مبررة بالـدين ، وان تكن تحت شعـارات مختلفـة ، خلال الفترة الأموية (٦٦٠ - ٧٥٠ م) . ومهـمـا كـان الأمر ، فـعلى وجـه الضـبط خلال هذه الفـتـرة تكونت بدايات التـشريع الإسـلامى الذى لم يرتضى بأى دولة عدا أمـة الإسلام ، وعندما نقرأ بإمعان الأحداث العظام لحروب الأمويين التوسعية ندرك أن هذه الحروب قد قوَّت إحساس الوحدة بدلا من إضعافه .بالمثل ، فإن الامبراطورية العباسية قد تفككت إلى مساحات جغرافية طبيعية تبعاً لطموحات عناصر مدنية مغتصبة أو مدعين دينيين . واكتملت هذه العملية حوالى سنة ٩٧٠م . على أنه ، كان ذلك تماماً فى ذلك الوقت الذى أصبح فيـه من المعـتـاد الكلام عن «مملكة الاسلام » التى لم تكن مجرد نظرية ، ولكنها كانت حقيقة واقعية . ولقد تغير الحكام والأسرات على نحـو متـواصل ونتج عن ذلك أن مـواطن الدولة الإسـلاميـة شعـر بقليل من الولاء للحاكم المحلى ، لكن إعتبر نفسه منتمياً إلى الإسلام حيثما كان ، وعلى الخصوص منذ أن إتخذ المتعلمون العربية وسيلة لهم للتعبير . ولقد تقوى هذا الإتجاه بحقيقة أن مسلمى العصور الوسطى كانوا من كبار المسافرين والجوالين . ولقد جُعل تواصل المسلمين بعضهم ببعض يسبق فى أهميته فريضة الحج ، وهى واحدة من الفرائض الخمسة المفروضة على المسلم فى الاسلام ، ويسبق التجارة العالميةالمرتبطة بها إلى حد ما . وتتساوى الهجرات الإسلامية مع التواصل فى الأهمية ، وهى المناويات السكانية التى كانت قائمة خلال وحدة مملكة الإسلام وفى المقابل زادت من تماسك قوتها . ولذلك فإن تفكك الخلافه العباسية وانقسامها إلى ممالك سياسية صغيرة متـغيـره لم يؤثر على شعور المسلم العـادى فى أن يشـعر بأنه مـواطن فى مملكة الإسلام .

ولقد تقوى هذا الإدراك تماماً عندما ، تكونت فى القرون الخمس عشرة والست عشرة إمبراطوريات إسلامية كبرى وكانت باستمرار فى حرب مع الكفار . ولقد شملت الدولة التركية العثمانية إلى جانب أرضها فى الأناضول (تركيا الحالية) معظم العالم العربى مع عناصر كبيرة من جنوب شرقى أوربا . ولم يطلق العثمانيون على أنفسهم هذه التسمية . ولكنهم أشاروا إلى أراضى إمبراطوريتهم على أنها « أرض الإسلام » وإلى جيوشهم على أنها « جيوش الإسلام » . وحقيقةً فلقد كان العثمانيون فى حرب مستمرة مع الفرس المسلمين على الحدود الشرقية من إمبراطوريتهم ، كما كانوا مع مسيحى أوربا . على أن ، صراعهم مع الأخارى كان أطول وأكثر إثارة ، بينما صراعهم مع الفرس كان له صلة أيضاً بالدين ، منذ أن إعتنق سكان الإمبراطورية العثمانية المذهب الرئيسى للمسلمين وهو المذهب السُنى ، بينما إعتنق الفرس المذهب الشيعى . وفى النصف الشرقى من العالم الاسلامى بدى مجد الإسلام واضحاً فى إمبراطورية المغول فى الهند . ولقد مثلَّ أباطرة المغول سطوة الإسلام كما فعل سلاطين العثمانيين فى إستانبول مع إحتفاظهم بأغلبية غير مسلمة هائلة فى إمبراطوريتهم . على أى حال ، برغم ضعفها بسبب سوء الإدارة وبسبب تدهور إقتصادها وانهيار ثقافتها ، حتى نهاية القرن الثامن عشر على وجه التقريب كان المسلمون يشعرون فى كل مكان بأنهم ابناء قوة كبرى (أو القوة الكبرى بالنسبة لهم) على وجه الأرض .

فى ذلك الوقت ، فإن الهجوم الضارى الغربى ، المعُدله خلال قرون طويلة من ثورات روحية ومادية ، أصبح أعظم وأصبح يكتسب قوة جديدة مع كل ضعف يصيب العالم الإسلامى . ومع عام ١٩٠٠ ، خر العالم الإسلامى صريعاً أمام أوربا المسيحية . فأستولت أوربا على معظم ممتلكات العالم الإسلامى وأراضيه وإحتلتها إحتلالاً مباشراً ومارست كل أشكال النفوذ السياسى والاقتصادى على الباقى . ولم يقتصر هذا المصير على العالم الإسلامى فحسب ، ولكنه شمل الصين أيضاً ولقد كانت الصين فى يوم من الأيام إمبراطورية عظمى فارضة سيادتها على أراضٍ لا تقل

مساحتها عن أراضى دولة الإسلام ، ووجدت نفسها فى نفس الوضع الذى صارت عليه دولة الإسلام . ولازال المسلمون يعتبرون حالتهم كارثة دينية . ومنذ أن تداعت أركان دولة الإسلام ، ساءلوا أنفسهم عن سبب النكبة هل هو دين الإسلام أو هل هو البعد عن الدين . وهكذا فقد مثّل خسوف الإسلام حافزاً لوحدة المسلمين . ويُعد جمال الدين الأفغانى (توفى ١٨٩٧) مثال الفوقومية الحديثة ، وهو الذى من الممكن إعتباره أباً لكل من المقاومة الإسلامية للإستعمار و العودة للإسلام ضد « المادية الغربية » [1] . ولقد كان الأفغانى نشطاً فى موطنة أفغانستان بالهند ، وفوق ذلك فى كل من مصر وفارس وتركيا ، فى نفس الوقت كان يتخذ كلاً من باريس ولندن كقاعدة للمعارضة . على أنه ، بينما كانت مقاومته للاحتلال الأجنبى للعالم الإسلامى ، كانت متماشية مع إتجاهات تلك الفترة ، إلا أن أفكاره حول الجامعة الإسلامية قد وجدت لها تأييداً نظرياً قليلاً وتأييداً عملياً أقل . وفى الحرب العالمية الأولى حارب الهنود المسلمون والعرب ضد الخلافة العثمانية ، ونفس الحال حدث فى الحرب العالمية الثانية وفى هذه الأيام نجد تركيا ، وإيران وباكستان يتحالفون مع الغرب ، بينما مصر وأندونيسيا على الحياد ، ولهما علاقات قوية مع الكتلة الشيوعية ★ .

أسباب معقده مثل تفسير أسباب هيمنة أوربا كانت مسئولة عن نهاية الحكم الإستعمارى . مع بعض الاستثناءات الغير هامة ، فإن كل أقطار الإسلام اليوم تشكل دولاً مستقلة . على أنه ، كما أنه ، أكد عليه دائماً ، فإن التحرر من الغرب والتنافس الناجع معه من الممكن إكتسابه فقط بتقبل التقنية والأفكار الغربية . ولذلك فإن إستقلال الشعوب الإسلامية قد أشترى بثمن هو الإنحراف والتحول عن كل القوى الثقافية والروحية إلى أهداف غير دينية والإضعاف المناظر

---

(١) أنظر المقال المخصص له فى الطبعة الأولى من دائرة المعارف الإسلامية بقلم جولدتزيهر وفى الطبقة الثانية بقلم J . Jomier

★ يمثل هذا الوضع الوضع فى هذه البلاد فى الخمسينيات وأوائل الستينيات .

لجوهر الإسلام [١] . ولقد أدى نقض الإسلام إلى تقدم سريع فى الدول القومية أكثر مما أداه فى مناطق المستعمرات أوشبه المستعمرات ★ . والإسلام كبنيان سياسى ، يعتمد على قوة وعى الفرد المسلم الدينى ، وعلى الأخص المتعلمين منهم . واليوم فلقد تنافست مع الإسلام القوميات والأيدلوجيات والطموحات الإقليمية ، مثل الاشتراكية القومية ، والحياد الإيجابى العربى والصحوة الأفريقية . ولم تعد فكرة المجتمع الإسلامى التى نحاول أن نرسم تاريخها المميز فى هذا الفصل ، تعتبر كقوة سياسية . وذلك لا يمنع على أى حال ، إمكانية أن تكون كذلك فى المستقبل ، رغم أن مثل هذه التوقعات تبدو حالياً توقعات واهية .

---

(١) أثناء كتابة هذه السطور ، يوجد أمامى على المكتب القسم الأول من الجزء الأول من مجلة " آفاق " ، وهى المجلة الجديدة لإتحاد الكتاب العرب بالمغرب ، عدد مارس ١٩٦٣ فى الدار البيضاء . تمنى فيه الكاتب لشعبه « إقتصاد مزدهر ، وثقافة زاهرة ، وفكر منفتح ومشاركة فى كل ميادين التقدم الإنسانى » . ولم يذكر الكاتب نصرة الدين وتطبيق أوامر الله ، التى كانت فى الماضى تذكر أولاً بين الأمانى الطيبة .

★ لم أفهم ماذا يقصد الكاتب بهذه العبارة سوى أنه يعتبر الإسلام سبباً فى تخلف شعوبه وهو قول يردده كل الحاقدين على الإسلام أمثال هذا الكاتب .

إن سمات الدين الإسلامى والمجتمع الإسلامى ، وبالطبع ، والتراث العربى المحصور فيهما ، بدت ، كما رأينا ، فى زمن الرسول . ويختلف الإسلامى المتطور عن أصله إختلاف الرجل الكبير عن الطفل . لكن ، فكما أن الطفولة تُقَدر مستقبل الراشد ، كذلك فإن تأسيس محمد للإسلام قد شكلَّ الإسلام الأخير بكل عناصره الأساسية . من أجل ذلك الغرض ، فنحن مضطرون فى الصفحات التالية مرة بعد أخرى أن نتوقف عند حياة محمد وأن نستشهد بالقرآن ، أكثر المصادر أصالة عن أعماله وأفكاره . ومن المشهور أيضاً فيما هو حادث الآن ، أن المسلمين المحدثين ، أيضاً ، على إطلاع بأصول الإسلام عن إطلاعهم على مسائله الزائدة التعقيد .

وإن الدين وحياة المجتمع يعدان عنصران بارزان فى أى حضارة ، خاصةً فى حضارة قامت على دين مثل حضارة الإسلام . من أجل ذلك الغرض فإن ذلك حقيقى بالطبع أن بدايات الحضارة الإسلامية قد بذرت فى مكة والمدينة . علاوة على ذلك فإن معظم عناصرها الأخرى ، مثل طرق الحياة اليومية ومعظم الحرف اليدوية ، والفنون والقيم الجمالية ، والعلوم وتطبيقاتها ، والفلسفة التجريدية وتأثيرها على أنماط السلوك - كل هذه لها جذورها خارج شبه الجزيرة وفى شعوب أكثر من العرب . على أننا ، قبل أن نقول شيئاً عن خاصية وتطور هذه العناصر ، فنحن مضطرين أن نوضح بصورة أدق المرادفات التى تستخدمها هنا .

فى الكتابات التاريخية الحديثة فإن لفظ حضارة يتضمن كل مظاهر حياة الفترة المعنية بالدراسة لأمة أو لجماعة من الناس . وهكذا فإن أول تفاصيل عن الحضارة الإسلامية ، التى كتبها الفريد ڤون كريمر Alfred von Kremer ، تحتوى على الفصول التالية : نمو دولة الإسلام . الجيش . الإدارة والشئون المالية . التشريع . الفرق الدينية . عاصمة الخلافة . الزواج وحياة الأسرة . السكان (تكوين أجناس

إمبراطورية الخلافة) . المجتمع (طبقاته وحرفه) . الطابع القومي . التجارة والصناعة . الشعر ، العلوم والأداب . أسباب الإنهيار [١] .

ونظرة سريعة على هذه القائمة الطويلة ، الغير مكتملة ، تثير فى الحال سؤالاً منهجياً هو : كم من العناصر وأى العناصر الجوهرية التى تجعل الحضارة وحدة عضوية وواضحة الهوية ؟ علي سبيل المثال ، فإنه من المعقول تماماً أن نفترض أنه من الممكن أن تنتقل التقنية الصناعية ، والقوانين ، وطقوس الفرق الدينية ، وحتى الأشكال الشعرية من حضارة لأخرى دون إحداث أى تغيير على طابعها العام . كل شئ يعتمد على كيفية إتصال كل مظهر من مظاهر الحضارة بجوهره باحكام . والإجابة على هذا التساؤل تزود للسؤال سبب ما يجعل الحياة تستحق العيش .

ولقد حدَّد الفريد ڤون كريمر موضوعه بعامل المكان والوقت فحسب : « الشرق » الذى يعنى تقريباً ما يُطلق عليه الآن باسم الشرق الأوسط (شاملاً أسبانيا الإسلامية) ، و « تحت حكم الخلافة » ، وقد عنى بها أساساً الفترة ما بين القرنين التاسع والثانى عشر . ولقد أحجم كر يمر عن وصف هذه الحضارة بأى صفة . ووصفها « بالعربية » ، كترجمة أخرى لها كما قيل [٢] سوف يعبر عن تحامل لغوى عليها . وحقيقة أن كل ما أفرزته هذه الحضارة كتابة قد كتب بتلك اللغة فإننا نعلم أن مضمونه الرئيسى قد كُتب خارج الجزيرة العربية وأن حملته كان معظمهم

(1) Alfred von Kremer , Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen , Vienna , vol I, 1875 ; vol II , 1877 .

انظر أيضاً : Shaikh Inayatullah , Islamic Culture , a Paper presented at the International Islamic Colloquium . at Lahore 1957 , p . 10 - 15 .

(2) C . H . Becker , " Der Islam als Problem " , Islamstudien Leipzig 1924 , pp . 1 - 23 .

غير عرب . وتسميتها « بالإسلامية » أيضاً هى تسمية غير ملائمة ، طالما أن عناصرها لم يكونوا كلهم مسلمين بل أن بعضهم كان معارضاً للإسلام . ولو تأملنا الفلسفة . فإن المسلمين أنفسهم والعلماء أطلقوا على الفلسفة « علوم الأوائل » وكانوا كذلك حذرين للغاية من أصول الفنون الأجنبية . أكثر من ذلك ، فلقد ساهم غير المسلمين بنصيب كبير فى صنع هذه الحضارة ، وخاصة كمترجمين وكرجال علم من جانب وفنانين من جانب آخر . ولكن تسمية هذه الحضارة « بحضارة الشرق الأوسط فى العصور الوسطى » رغم أنها تسمية غير مصقولة ، إلا أنها تبدو تسمية أكثر ملاءمة ، مع وضع فى الاعتبار ، بالطبع ، أنها تشمل معظم الأقطار خلال العصور الوسطى إستمراراً حتى القرن التاسع عشر .

ومع ذلك فإن التسمية السابقة للحضارة وهى تسمية « الحضارة الإسلامية » قد تقبلت عموماً ، وبحق ، بسبب أن أراضيها واقعة تحت حكم الإسلام وروحها عقيدة دين الإسلام . ولا جرم هنالك فى إستخدام عبارة قد يكون مفهومها فى بعض الأحيان متسع للغاية وفى بعض الأحيان الأخرى ضيق للغاية ، شريطة أن لا تضلل هذه التسمية من يستخدمها . على أن هذا الحذر الواجب ، لايؤخذ فى الإعتبار دوماً فى هذه الأيام ، وعبارة « حضارة إسلامية » صارت تطلق بغير إحكام على كل شئ يتصل بقطر تسكنه أغلبيته مسلمة ، ولكى نجعل التسمية ذات معنى وأداة فعالة للتاريخ الحضارى يجب أن ندرك أولاً وقبل كل شئ أن حضارة الشرق الأوسط هذه فى العصور الوسطى قد أضحت الآن موضوعاً من الماضى . نواة ميتة . فليس هنالك صانع ماهر يستطيع أن يصيغ قطعة فنية بروح تلك الحضارة ، وليس هنالك من يستطيع أن يتأمل فى الفلسفة أو العلوم بنفس الطريقة التى أداها مسلمو العصور الوسطى ، وبرغم إستخدام الصيغ الأدبية القديمة ، فإن الأدب فى الشرق الأوسط اليوم ، بقدر ما هو أدب ، لا يستقبل الهامه والكثير من تصوارته ومصطلحاته الفنية دون « الحضارة الإسلامية » . ويستطيع المهندس المعمارى

المغربى أو الفارسى أن ينجح فى بعض الأحيان فى تقليد أمثلة الفن المعمارى الرائعة الموجودة فى بلاده (خصوصاً حين يدفعه إلى ذلك إنجليزى أو ألمانى متحمس للفن الإسلامى) ، ولكن ذلك يعتبر أسلبة محسوسة ، جاءت بعد جيلين أو ثلاثة من البناة الذين نقلوا دون تردد ودون تمييز النماذج الأوربية إلى المدن الشرقية . وقد يحاول مفكر مسلم حديث أن يثبت حقيقة بعض التعاليم الإسلامية أو تفوق الإسلام عموماً . ولكنه ، حين يفعل ذلك ، يكون معياره أحد العقائد الخاصة مثل (اللبرالية ، الفاشية ، الاشتراكية الوطنية وغيرها) التى تملكت عقول جيله . وما يعتقد فيه حقيقة عكس هذه العقائد ، حينئذ ستخدمه المصادر الإسلامية وتعتبر أساساً مصدره الوحيد .

ولم يكن إضمحلال الحضارة الإسلامية أمراً غريباً . فلا يستطيع أى أوربى اليوم أن يخلق نهضة أو أوفن باروكى * ، أو السكولاستية * أو المنستريلية ** ، رغم أن هنالك دراسات متعمقة كُتبت حول هذه المواضيع . ويرجع اللبس بصدد الإسلام إلى إختلاف « التوقيت التاريخى » ، وللحقيقة ، فلقد تأكد الآن ، أن مرحلة الركود والظلام فى الشرق قد وقعت فى فترة متأخرة عنها فى أوربا . ولقد

---

* الباروكى خاص أو متعلق أو متسم بأسلوب فى التعبير الفنى ساد فى القرن ١٧ خاصةً ، وهو تميز على الجملة بدقة الزخرفة وغرابتها أحياناً وباصطناع الأشكال المنحرفة أو الملتوية (فى فن العمارة) وبالتعقيد والصور الغريبة (فى الأدب) .

** السكولاستية هى الفلسفة النصرانية التى كانت سائدة فى العصور الوسطى وأوائل عصر النهضة وقد بنيت على منطق أرسطو ومفهومه لما وراء الطبيعة ولكنها إتسمت ، فى أوربا الغربية خاصةً ، باخضاع الفلسفة للاهوت . ومن أبرز ممثليها توماس الأكوينى الذى حاول أن يقيم صلة عقلانية بين العقل والدين .

*** المنستريلى هو المغنى فى العصور الوسطى (وبخاصة على أنغام القيثار) . وهو عضو فى فرقة كوميدية مؤلفة عادةً من ممثلين بيض يظهرون على المسرح بمظهر الزنوج ويقدمون للنظارة ضروباً من الأغانى والنكات .

خلق ذلك فى الأوربيين الذين زاروا أقطار الإسلام الإنطباع الخاطئ عن « الشرق الراكد » ، بينما كشف لهم المثقفون المسلمون ماأفزعهم من أن شعوبهم ما زالت تسهم فى الحضارة العالمية الحالية ، وإعتبروا أنفسهم بماضيهم فى درجة غير قابلة للقياس بالحقائق الصحيحة لروحانيتهم . وفى هذه الأيام ، حين حصلت الأقطار الإسلامية على إستقلالها وصارت دولاً مستقلة وبدأت فى صنع اسهامات رائعة فى ميادين مختلفة ، لم تعد هنالك ذريعة لذلك .

وبعد أن أثبتنا أن الحضارة الإسلامية كانت موضوعاً من موضوعات الماضى ، ربما يتساءل المرء عما إذا كانت تسمية تلك الحضارة بالحضارة الإسلامية تعد تسمية شاملة لخدمة غرض نافع فى فهم التاريخ الحضارى . فى الصفحات التالية قدمنا حجة [1] لترتيب التاريخ الإسلامى ولتحديد ما أسميناه « بالحضارة الوسطى » ، وهى تشمل القرون ما بين سنوات ٨٥٠ و ١٢٥٠ م .

ولقد وجدنا أن التاريخ الاقتصادي والإجتماعى ، وفوق كل ذلك روح هذه الفترة مختلفة تماماً عن تلك التى فى القرون السابقة ، وعلى الخصوص ، ماتلى ذلك ، ورغم الخلفية الاسلامية العامة له إلا أننا نرى أنه يستحق تسمية خاصة به . وبتجنبنا للطابع الدينى للخصائص الوسطى سيقوى فهمنا ويعلو إدراكنا للفترة التالية ، وهى فترة الثقافات القومية فى الإسلام . وبعد فترة التحول ، التى إنقلب فيها النصف الشرقى للعالم الاسلامى رأساً على عقب تحت غارات الزحف المغولى ، تأسست دول كبرى فى فارس ، وفى تركيا العثمانية وفى الهند المغولية ، وصار لكل منها سمات خاصة فى التنظيم الإدارى والعسكرى ، وحازت آداباً مميزة ووصلت إلى درجة عالية من الإتقان فى العمارة والفنون والصنائع الصغيرة . وتفوقت بلاد فارس والهند أيضاً فى فن الرسم والتصوير . أما مصر وأجزاء من سوريا ، التى

---

(١) وهى حجة قدمها المؤلف فى بحث قرأه فى مركز الدراسات العربية والإسلامية : " A plea for the periodization of Islamic History " , Cam bridge 1964 .

أستثنيت من أهوال الهجوم المغولى ، فقد شهدت نوعاً من الشعور بالنشاط المحلى، على الأقل خلال النصف الأول من عهد حكم المماليك ، وهم طائفة عسكرية تكونت من رقيق مستورد يتحدث بالتركية (١٢٥٠ - ١٥١٧ م) . ولقد كانت هذه « الحكومة التركية » ، كما أطلقت عليها رعيتها المتحدثة بالعربية ، كانت فى بعض الأحيان ذات نشاط قوى ملحوظ وعظيم وأنه ، برغم أن الفترة كلها عموماً كانت فترة إضمحلال وظلام ، فإنها بدت فى نظر المثقفين المسلمين فترة مكاسب ملحوظة (فى العلوم الدينية والتاريخية) ورائعة تماماً فى الهندسة المعمارية ، وكذلك فى أعمال المعادن والزجاج . وأى زائر أجنبى لمصر فى هذه الأيام يُعجب بهذه المبانى التى ترجع لتلك الفترة .

وإن التقسيم الثلاثى للفترة الطويلة الممتدة من التاريخ الإسلامى إلى فترة الفتوح والتماسك الدينى (٦٢٠ - ٨٥٠ م) ، وفترة الحضارة الوسطى (٨٥٠ - ١٢٥٠ م) وفترة الثقافات القومية وماتلاها من إنهيار (١٢٥٠ - ١٨٥٠ م) يعطينا رؤية واضحة وفهماً عميقاً للكل وللجزء . على أنه ، هنالك شرطاً أساسيا آخر لدراسة الحضارة الإسلامية ، وهو المنهج المعاكس ، أعنى محاولة فهم طبيعته من خلال النظر فيما وراء حدوده فى الزمان والمكان . وحين نفعل ذلك علينا أن نتجنب الانزلاق فيما يتصل باعتباره إسلامياً نموذجياً بل ما هو فى الواقع الوجه العام لمساحة واسعة ولكل الحقبة الزمنية .

وهكذا ، فلقد إشتهر الفن الإسلامى بشكله التجريدى والزخرفى . وليست هذه السمة سمة إسلامية خالصة . فمنذ القرن الرابع الميلادى فصاعداً ، نجد أن الفن الهيلنستى والرومانى الرمزى العام والتزيينى يحل برغبة فى التصوير التجريدى والرمزى . وفيما يتعلق بواحدة من أجمل قطع الفن الإسلامى الأولى ، نجد رسومات النباتات والزهور الجميلة على الجدران الخارجية لقلعة المشتى الصحراوية ، رغم الخلاف حول عقودها إذا ما كانت

حقيقة إسلامية أو ترجع إلى ما قبل الإسلام (١). ولقد طوَّر الإسلام نزعة التزيين بمقاييس جديدة وفريدة ، لكنها تشترك مع الفن البيزنطى والغربى القديم فى ذلك التقليد العام لفن العصر القديم .

فى الفلسفة والعلوم ، كان المسلمون تلاميذ لليونانيين ، وكثيراً ما إعتبروا كتب اليونان لها السيادة مثلما وضُعت الأنظمة الثابته للجميع فى السابق كحقيقة نهائية . وبالنسبة لنا ، فإن المعرفة الحقيقية فى العلوم والطب هى تلك التى أكتسبت مؤخراً . وبالنسبة لهم فقد كانت تلك التى أنشأتها المصادر المشهورة القديمة . ويكون من الخطأ تماماً أن نرى فى هذا الموقف تعبير عدم ثقة المتبربرين الذين ليس لديهم ثقة فى أنفسهم . ولقد نمت فكرة إكمال وتوثيق قوانين العلوم فى قرون سابقة للإسلام عندما نظمت أنظمة المعرفة فى شكل كتيبات وكراسات فى مدارس الإسكندرية ، وأنطاكية ومراكز تعليم أخرى فى الشرق الأدنى . وقد ساد ذلك لقرون كثيرة كذلك فى غرب أوربا . وسرعان ما طوَّر المسلمون مع علومهم الدينية نظرية مفادها أنه من المفترض أن تشرح المصادر القديمة القرآن والحديث وتفسيرهما بطريقة رسمية ، فى الوقت الذى تركت الأجيال المتأخرة علوم اليونان وتركت شرحها وتفسيرها وحتى التعليق عليها وتنظيم مادتها . ونحن ، بالطبع ، نتذكر أن محمداً ، برغم ثقته فى أنه مباشر الصلة مع الله ، إدعى بأنه لا يُعلم سوى ما جاء فى « كتب الأولين » . ★

---

(١) يُرجع الخبراء الأقدمون تاريخ هذه القطعة الفنية الرائعة إلى الفترة ما بين سنوات ٤٠٠ ، ٦١٤م (وهو تاريخ الحملة الفارسية على فلسطين والأردن ، حيث تتواجد تلك القلعه) ولقد حدث تجديد لبناء القلعه فى العصر الأموى (٦٦٠ - ٧٥٠م) ، أنظر :, Oleg Grabar " Al - Mushatta " , Baghdad and Wasit " The World of Islam, 1959, pp' 99 - 108 , EI^2 s.v. : وهنالك زخرفات هذه القلعه الجميله فى Architecture .

★ لم يستطيع جوايتاين أن يتفهم أن محمداً حين قصد كتُب الأولين لم يقصد كتب فلاسفة اليونان وغيرهم ولكنه قصد الكتب السماوية التى نزلت على الرسل من قبله كالتوراة والإنجيل الحقيقية التى جاء القرآن متمماً وناسخاً لها وداعياً الناس إلى ماكانت تدعو إليه هذه الكتب من عبادة الله الواحد الأحد الفرد الصمد .

ما هو الطابع الإسلامى ، الباقى ، لهذه الحضارة ؟ وما هو الأصل الذى يميزها ؟ من الواضح أن النطاق الذى تتألف منه مختلف العناصر قد إمتزج فى خلق جوهرى جديد ومتفرد . ومن الممكن أن نحدد الجدل القديم حول إذا ما كان الإسلام قد نجح فى أن يكون نطاقاً متناسقاً ومتماسكاً فى القيم والأفكار كالتالى :

عناصر كثيرة تقبلتها الحضارة الإسلامية لكنها لم تستوعبها وأُقْصيت مع مرور الزمن لكنها لم تُضعف على الدوام تكامل الحضارة الإسلامية . ومن الممكن أن يخدمنا علم الحديث فى زيادة التوضيح . ولقد جمُع جزء من أقوال لاعدد ولا حصرلها منسوبة إلى النبى فى مجاميع الحديث وبذلك أصبحت تراث الإسلام العام والدائم القبول . ولقد قيل أن البخارى ، أشهر علماء الحديث ، قد عرف اكثر من ستمائة ألف حديث ، ولكنه لم يعتمد فى صحيحه ، الذى أصبح من الصحاح الموثوق بها والمعتمدة ، أقل من ثلاثة آلاف حديث [١] .

ويجب أن يلتفت الأنتباه إلى بعض الممارسات الاجتماعية الموجودة فى بلاد الإسلام . فالكثير من الخرافات والإعتقادات والطقوس المتفشية فيها لا يمكن إعتبارها عناصر للحضارة الإسلامية . فهى قد إنتشرت على الساحة من أيام الجاهلية ، غالباً بشكل عام ، أو إستمرت كعادات محلية راسخة من قبل الإسلام .

فوق ذلك ، فإن التنافر المتفشى لكافة عناصر الحضارة الإسلامية يختفى ويتلاشى ، إذا ما وُجه الأنتباه لجدولة التاريخ الإسلامى المفترضة فى هذه الصفحات . وخلال الفترة التى أطلقنا عليها فترة الحضارة الوسطى فإنه من المتناسق تماماً مع دور علماء رجال الدين أن يكونوا متمكنين وضالعين فى العلوم اليونانية . ولم تكن هذه قضية كثرة علماء المعرفة أمثال الفيلسوف المسلم إبن رشد (توفى حوالى ١١٩٨م) ، الذى إشتغل قاضياً فى موطنه قرطبة بأسبانيا (أو قرينه اليهودى

---

١ - أنظر : EI2 s. v al - Bukhari (J . Robson)

موسى بن ميمون ، الذى مهر فى العلوم المدنية والدينية وأصبح الرئيس الدينى لجماعة اليهود بمصر ، وتوفى سنة ١٢٠٤) فحسب . ولكنها كانت أيضاً قضية أولئك الذين أدانوا العلوم اليونانية وأنكروها مثل « مجدد الإسلام » الإمام الغزالى ، الذى تحدثنا عنه من قبل ، (أو قرينه اليهودى الشاب والشاعر الفيزيائى والعالم الدينى جودة هاليفى ، أعظم كتاب الشعر الدينى العبرى بعد التوراة ، وتُوفى سنة ١١٤١م) . ومن الخطأ الشديد إعتبار عناصر الهيلينية فى الحضارة الوسطى للإسلام عناصر أجنبية ومتعارضة معها . بل على العكس من ذلك ، فإنها تُشكل طابعها الفعلى . وحقيقة أن العلوم اليونانية صارت مستبعدة فى الفترة التالية ، تفيد بأنها قد أوفت غرضها واستنزفت نفسها ، ولكن ليس دون أن تترك بصمتها المميزة على الفكر الإسلامى ، كما سوف نرى فى الحال .

ولقد ازدادت معرفتنا عن الحضارة الإسلامية وفهمنا لشكلها المميز منذ محاولة ڤون كريمر كأول توصيف عام لها . ووجدت مدارك أخرى كثيرة فى كتاب ڤون جرونباوم G . E . von Grunebaum « الإسلام فى العصور الوسطى » Medieval Islam [1] ، وتبعته سلسلة دراسات رفيعة المستوى لنفس المؤلف . ومنذ أن نمت الإسلاميات كموضوعات جديرة بالدراسة ، أصبح من المعتاد على الدارسين المحدثين أن ينظموا ندوات ، خلالها يتحدون فى شرح أحد موضوعاتها كل من وجهة نظره الخاصة . والمثال الرائع لذلك مؤلف جرونباوم Unity and Variety in Muslim Civilizat ion .[2] وندوة مماثلة وثيقة الصلة بموضوعات المقال لعدد من العلماء المتميزين جمعها كلود كاهن فى كتابه الذى ظهر فى التوبا لانجليزية وقد كان بالفرنسية تحت عنوان : Introduction a l'Histoire de l'Orient Musulman . [3]

1 - Chicago 1946 , والطبعة الثانية منه سنة ١٩٥٤

2 - Chicago 1955 .

3 - Paris 1961 , section llc . california University Press 1965 .

ولوصف الحضارة الإسلامية بايجاز كلى ، من المستحسن أن نأخذ فنونها كمثل للإيضاح . وهو الميدان الوحيد الذى كان للشخص العادى فيه إقتراب مباشر ، كما لاحظ أحد المفسرين المقتدرين بحق وقال : « لقد مارس الشكل الخاص بالفن الإسلامى أولئك الذين لم يكن لديهم أى علم عن هذه الحضارة » (١) وتوجد أمثلة مختارة متاحة للجميع فى متاحفنا من أشكال هذا الفن وشروح كثيرة عنها توجد فى الكتب . أخيراً ، فإن الفن ربما يكون أهم أشكال الحضارة الإسلامية أصالة وتأثيراً فى الحضارة العالمية . على الأقل ، كما نحاول أن نبين ، فإنه يضم ويحتوى كل العناصر المختلفه التى تحتويها هذه الحضاره بواسطة أعمال مبتكرة تمت بالصدفة تقريباً تحمل علامتها المميزة (٢) .

ولدينا الآن فرصة لذكر مظهر واحد من مظاهر الفن الإسلامى : وهو يستند أساساً على الزخرفة ، وبخاصة الزخرفات النباتية ، المضفرة بأشكال هندسية ، تشير وترمز لتصوير حى ومحكم لأشياء حقيقية . ويستطيع المرء القول بأن الفن الإسلامى قد أحرز الهدف الذى لم يستطع الفنانون المجاورون له عبثاً أن يصلوا إليه : وتحرره الكامل فى بعض الأحيان عن الموضوعية دون التعدى على قوانين الجمال الراسخة ، التى تكمن فى التناسق والتكامل . ولقد أصبح لفظ « الأرابيسك » ، الذى هو مشتق بالطبع من كلمة « عرب » هو لفظ الدلالة على هذا الفن . وكما بيَّن مؤلف الكتاب عن هذا الموضوع بقوله ، بأن هنالك قاعدتين جماليتين دقيقتين تلأحظان فى إنجاز الأرابيسك وهما : « التناوب الإيقاعى للحركة الذى دائماً ما يُذاب مع التأثير المتناسق ، والرغبة فى ملأ كل السطح بالزخرفة » (٣) .

---

1 - R . Etting hausen , " Interaction in Islamic Art " , Unity and Variety , p. 107 .

(٢) هنالك كم هائل من الكتابات المحفوظة المتصلة بالموسيقى الإسلامية ، لكن الانتاج الموسيقى نفسه قد فقُد ، ولذلك لم يعد للمسلمين أى معارف موسيقية ،
أنظر . EI s . v . Musiki (by H . G . Farmer) .
وعلى العكس من ذلك فإن المنشآت الإسلامية المعمارية موجودة بكثرة ، وبعضها يرجع فى قدمه إلى القرن الأول الهجرى (مثل قبة الصخرة فى القدس) . ووفقاً لآراء المؤرخين فلم يصلنا أى نظريات عن الفنون الجميلة فى االحضارة الإسلامية . وإن رسم المعراج بعد من أحسن أعمال الفن الإسلامى المعبرة عن روح حضارة العصور الوسطى .

(3) E . I2 s.v. " Arabesque " (by E.kuhnel) .

والرسم والتصوير ، برغم أن مجاله فى الفن الزخرفى محدود الحجم ، ولذلك لم يرد عنه قول من المتحدثين بالعربية فى أرض الإسلام خلال العصر القديم . وهو يتبع قواعد مشابهة . ونقرأ عنه فى منشور حديث : « تبدو الأشكال الآدمية دون شكل مميز ، ولا تظهر تقاسيم أجسادهم تحت ملابسهم الفضفاضة ، لكن الوجوه مضغوط عليها ، وبرغم أنها تنسخ أشكالاً ، وليست أفرادا . أما وجوه الحيوانات فتُظهر فهم جميل للملامح المميزة لكل منها ، حيثما تجئ فى النسخ الحقيقية أو النسخ التى على طرازها . وفى نفس الوقت هنالك القليل من الطبيعة يظهر فى معالجة النباتات والمناظر الطبيعية ، التى غالباً ما تعُد أمثله فريدة الطراز »[1] .

ولقد تطور شكل الزخرفة والتصوير ، كما رأينا ، خلال أواخر قرون العصر القديم . على أن الاسلام هو الذى جعله يصل إلى كماله الذى لم تكن له سابقة من نوعه ، وليس من الصعب أن نفهم سبب حدوث ذلك . فحين ينظر المرء إلى موضوع نموذجى من مواضيع الفن الإسلامى التى أنشئت خلال القرون من التاسع إلى الثالث عشر مثل كتابة خطية وزخرفة للقرآن ، أو نحت على لوحة باب خشبى ، أو طبق زجاجى محدد بكتابات منسقة ، أو واجهة مبنى سرعان ما يصدم بانطباع أن هذه الموضوعات قد أفرزتها حضارة تعبد الله دون أى تصور . وتتفق بعض الأحاديث فى إنكار التصوير وتحريمه مع بعض المصادر اليهودية فى ذلك الشأن . وتشير بعض المصادر العربية أن هنالك تأثير مباشر متحرر من الدين عند العمل فى هذا الخصوص . وفى اليهودية ، كما هو معروف ، فلقد كان إجبار الفنان الطبيعى خلال فترات معينة أقوى من النهى عن التصوير . حتى معابد اليهود كانت فى بعض الأحايين مزينة بالموزايكو والصور الزيتية الجدارية المحتوية على أشكال آدميين . وبالمثل ، فإن الرسم والتصوير قد نشأ أيضاً فى العصر الإسلامى الأول ، وإن

1 - R . Ettinghausen , Arab Painting , SKIRA , 1962, P . 186

وكما سبقت الإشارة فإن للفن الفارسى والهندى ،

خلال فترة الثقافات القومية ظواهر مختلفة تماماً .

كان ، بخاصة لأغراض دنيوية مدنية . ومع ذلك فإن الإتجاه الأيقونى كان محارباً وممنوعاً . ولم يُسمح برسم أى صور آدمية أو حيوانية فى المساجد ، وبمجرد أن سك المسلمون عملةً لهم ، أزالوا من فوقها العناصر التصويرية مستخدمين أشكالاً فنية ملائمة وتنويع الكتابة عليها بمقوّم جمالى فريد (١) .

وإن أعمال الخط العربى الفاخرة لهى دلالة أخرى على أن تحريم التصوير كان حافزاً لإبداع الفنان المسلم فى ميادين غير ميادين الرسم والتصوير . ولقد إرتقت أشكال كثيرة للخط العربى ، وبعض من أنشأ هذه الخطوط مشهور بين العرب مثل شهرة المثالين بين الإغريق . وإن الخط الكوفى المتسم بالإناقة والدقة ، الذى كان شائع الإستعمال خلال القرون من الثامن حتى أوائل الحادى عشر فى القرآن وعلى الأشياء والمبانى ، كان معروفاً فى أنواع ثمانية مختلفة (٢) وغالباً ما يضارع جمال الأشكال الإحكام المتناسق لمجموعة الكتابة على واجهة مبنى أو فى زينة موضوع ما . وكما تظهر أوراق البردى التى ترجع إلى القرن الأول الهجرى ، فإن الخط العربى كان آنذاك رديئا ولا يُرجى له مستقبل أكثر عن شقيقاته من كتابات تلك الفترة السامية (٣) . والكتابات السامية ، وبخاصة العبرية ، تتقاسم مع العربية ، تقريباً مقام القداسة الروحية . ولازال ، الخط العربى ، بعد أن تطور تماماً ، يُقدم إبداعاً جمالياً لا يفوقه شئ . وفى العبرية ، أيضاً ، أنجزت أعمالاً خطية رائعة ،

---

(١) أنظر : R.Ettinghausen , " The Character of Islamic Art ", The Arab Heritage , ed. by : N.A.Faris , Prin ceton (944)pp.251 - 267 .

فقط بعض الداخلين فى الإسلام من خارج الشرق الأوسط ، مثل المغول ، توجد بعض الرسومات على عملاتهم . وبعض هذه العملات ترجع إلى العصر الأموى الأول .

2 - A.Grohmann , " The Origin and Early Development of floriated kufic " , Bulletin de ,'Institut d'Egypte 37 (1956), p.273 .

(٣) أنظر : Franz Ro senthal , " Significant Uses of Arabic Writing " , Ars Orientalis 4 (1961) , p . 20 .

مثل تشريعات التوراة التى ترجع إلى القرنين التاسع والعاشر وتثبت ذلك صفحات كثيرة من جنيزة القاهرة . على أن ، الخط العبرى لم يستطع أن ينافس فى أشكاله وعدد أساليبه الخط العربى ، الذى يُعد بعد الخط اللاتينى أكثر الخطوط إنتشاراً فى العالم . وسبب تفوق الخط العربى وفخامته يرجع إلى أن خيال الفنانين من شعوب كثيرة ، تتقد بالحماس الدينى ، قد وجدت ضالتها فى هذا الميدان . وتعتبر الظواهر الفنية المترابطة للتجريد تخيلات لا تنصب فى تفصيلات التزيين . وموضوعات التزيين الرئيسية موضوعات محدودة فى العدد ، مثل أغصان منسقة ، فروع نباتات ، زهور وفواكه ، أجساد ، أو أجزاء من أجساد ، حيوانات ، نجوم ، دوائر وبعض أشكال هندسية . على أن الفنانين والحرفيين يخترعون باستمرار أشكال جديدة وبعض المجاميع الغير عادية لجذب العين وإنعاش الفكر . وتغلب نفس العامل الجمالى على الشعر العربى . فالشاعر العربى لا يرى عمله فى صياغة لتجربة شخصية أو أصالة فى الموضوع أو الحافز . ومثل هذه المحاولات يعتبرها مُرهقه لسامعيه وليست ذات قيمة . وهو يعطى كل جهده للتفاصيل المزخرفة . للكلمة الغير عادية أو العبارة ، للإستعارة الجديدة أو للتشبيه البلاغى ، لوزن جديد أو لعناصر إصطلاحية جديدة تدخل البهجة على سامعيه وتكون إثباتاً لتفوقه .

ولقد علمتنا دراسة ڤون جرونباوم G.E.von Grunebaum " The Aesthetic Foundation of Arabic Literature "[١] أن خاصية الشعر العربى لم تكن مقصورة على الإطلاق على العرب ، ولكنها وُجدت أيضاً فى الآداب اليونانية المتأخرة وحتى آداب القرن السابع عشر لأوربا الغربية . على أنه ، بالنسبة للعرب ، فإن هذا الأصل الرئيسى قد إشتمل على كل النتاج الشعرى من أيام الجاهلية

---

١ – نشر أولاً بالانجليزية فى , Comparative Literature : Eugene , Oregon 4 (1952) pp . 323 - 340 ثم أختصره المؤلف فى : Kritik und Dichtkunst Studien zur arabischen Literaturgeschichte , Wies baden 1955 , pp . 130 - 150

وحتى إضمحلال الحضارة الإسلامية وذبولها . ولقد أثر أيضاً على الآداب التى إحتوتها هذه الحضارة ، وعلى الخصوص الشعر الفارسى وشعر العصور الوسطى العبرى . ولا عجب فى إن نفس الميل ونفس المجاز الوصفى يعم أيضاً الفن فى الإسلام أياً كانت المادة المستخدمة سواء أكانت حجراً أم جصاً ، خشباً أم معدناً ، عاجاً أو ملابس .

وهنالك أساس ثالث رئيسى فى الفن الإسلامى مناقض تماماً لطبيعة الشعر العربى : تركيبه المتناسق على نحو كامل ، وتوافقه المحكوم بالمنطق . ولقد تقيدت الأشعار الرئيسية بموضوعات معينة متعاقبة ، ولكن ليس هنالك توازن على الإطلاق بين أجزائه المختلفة ، ولا تطور منطقى . والنظم الوحيد هى المجموعة المتكاملة التى نظمها الشاعر بإتقان . ولقد حُدد مكانها فى الشعر على نحو طليق حتى أن بعض روايات الشعر غالباً ما تظْهر نظماً مختلفاً ، والحذف والإضافات . والعكس فى قضية الفنون الجميلة . ففى هذه تستقبل التفاصيل الزخرفية تكاملها ، وحيويتها ، خلال مكانها فقط داخل البناء العام الذى تنتمى القطعة إليه . وأساس أخر مشابه مميز فى الفن القبطى والسورى والفارسى ، كان الفن الإسلامى فيه إستمراراً لهم . على أن الفن الإسلامى يبدو أبعد تماسكاً فى هذه الناحية . وإن التناسق الكامل والتجانس ، والفرضيه والتناقض ، والبيان والقطع صاغوا عمل الفن الإسلامى ، بمجرد تكونه . ولقد أصبح المنطق ، اكثر من أى فرع من فروع الفلسفة اليونانية ، جزءا لا يتجزأ من الفكر الإسلامى [1] . ولما كان علم الحديث الإسلامى متنافر الإجزاء مثل الشعر العربى ، بمعنى أنه يتكون من أحاديث قصيرة منفصلة ، لا تزيد فى الغالب عن سطر واحد ، فإن العلوم تطورت أخيراً ونظمت فى أعمال ذات بنيان متجانس ومتماسك ، فقد قُسمت وفقا لأسس منطقية . ولقد أثمر أساس المنطق اليونانى نفسه الذى نفذ إلى العلوم الإسلامية فى الفن الإسلامى .

---

١ - أنظر فيما بعد .

والعناصر الثلاثة التى تشمل الفن الإسلامى القديم ، « اليهودى » ، والعربى واليونانى تشمل الأوجه الرئيسية لهذه الحضارة . والاعتقاد المتحمس فى وجود إله واحد أبدى يعبر عن نفسه فى التجريد والرمزية ، والإحساس الكبير للتزيين فى البيان والخطابة والشعر ، والسلوك الإنسانى وأمور أخرى ، ونظام صارم وتجانس فى ترتيب الأشياء . هذه السمات الثلاثة ليست شائعة تماماً وليست محببة فى زمننا هذا . وهذا يوضح صعوبات المسلمين المحدثين تجاه تراثهم الروحى وتعارض آرائهم الكبير عند بحثهم عن هوية حضارتهم [1] . ولقد قررنا سابقاً بأن الحضارة الإسلامية ، بإدراك محدد ، موضوع من الماضى . ومهما كان الأمر ، فإن إحياء الفن الإسلامى مازال باقياً ، وكذلك الآثار الأدبية المتبقية من تلك الحضارة العظيمة . ولقد أثار الإثنان إعجاب الدارسين غير المسلمين ، وأغرياهم بأن يكرسو احياتهم لدراستها . وقد قُدر لهم بأن يصبحوا بدرجة عالية مصدراً لإلهام الأجيال الجديدة المدركة من المسلمين ، ويوماً ما سيصبح المناخ الروحى أكثر قبولاً لأولئك الذين يعيشون على إتصال بالماضى .

---

(١) أنظر G.E. von Grune baum's Modern Islam , The search for Cultural Identity , Berkeley and Los Angeles , 1962 .

الفصل الثانى
الحضارة الوسيطة
التراث الهيلينى فى الإسلام

إن التواصلية والتماثل هما الجوهر الحقيقى للتدين . وبالنسبة للمسلم الورع والبسيط ، فإن الثلاثة عشر قرناً ونصف التى مرت منذ بداية بزوغ شمس عقيدته تعُد بالنسبة له ماض عظيم يندمج برفق مع حياته الخاصة وتجربته الدينية . وبالنسبة له فليس هنالك ما يشغله من تساؤلات حول تطور الشرعية أو المستويات المختلفة لها . وإن سلسلة أحداث الإسلام الكبرى مطروحة أمامه على مسرح واحد مفرد فقط ، هو نفسه أحد المؤدين على خشبته ، وإن يكن الدور الذى يؤديه دوراً متواضعاً ، فى الوقت الذى يكون فيه النبى وأبطال الإسلام الآخرون قريبين من ذهنه ، كما لوأنهم يعيشون فى زمنه وأنه يراهم بعينىْ رأسه .

ولقد إتخذ التفكير الدينى واللاهوتى إتجاها مختلفاً . فلقد قُسمت حياة النبى نفسه بدقة إلى أدوار على يد علماء المسلمين ، بسبب . وفقاً لنظريتهم الشرعية ، أن التشريعات التى صدرت فى المراحل الأولى من بعثة الرسول قد نسخت بالنسبة لمن صدرت فى حقهم وأن تشريعات أخرى صدرت بصددهم مؤخراً . لذلك الغرض ، فإن « أسباب النزول » ، الظروف التاريخية التى صاحبت نزول آيات من القرآن حتى ولو كانت آية واحدة ، شكلت موضوع دراسة هامة ، أكد على نتائجها فى الغالب الباحثون المحدثون . ولقد كانت أحاديث الرسول موضع تدقيق صارم ، تطور إلى علم مكتمل ، وأن واحدة من أهم مفاهيم الدين الإسلامى ، وهى « البدعة » ، أو التجديد غير المجاز ، قد بنيت على نظرية التطور ، وعلى فكرة أن جوهر الدين الأساسى الخالص قد لوثته وأفسدته الإضافات الخارجية الغريبة التى جاءت مؤخراً . ولقد ارتكزت نظرية التشريع الإسلامى على مفهوم تاريخى ، وعلى تقسيم التاريخ الإسلامى إلى مراحل ، أعنى على إفتراض أنه فقط خلال القرون الثلاثة الأولى للإسلام أو قريباً من ذلك ، كان المعلمون العظام مؤهلين بجدارة لتفسير كتاب الله وأحاديث الرسول ، بينما ، منذ أن « أغلق باب الاجتهاد » ، ترك لعلماء الدين أن

يكيفوا نتائج شيوخهم القدامى فحسب مع متطلبات عصرهم . وبالتالى فأننا نرى علماء الإسلام - على خلاف علماء بعض الديانات الأخرى الكبرى يدرسون عقيدتهم فى ضوء التطور التاريخى ، وهو إتجاه عقلى أوجد تعبيراً عظيماً فى التاريخ الإسلامى العظيم .

وكان على المؤرخ الحديث أن يخطو خطوة أبعد . فهو فى الوقت الذى يُقدر فيه بكل تبجيل القوى الروحية التى أحدثت التواصلية والتماثل فى مفهوم الإسلام ، وفى الوقت الذى يحاول فيه أن يفهم دوافع علماء المسلمين فى الماضى ومناهجهم ، فإن عمله هو أن يكتب تاريخاً ، بمعنى أن يصف وأن يحاول أن يبين التغيرات التى طرأت . فى هذه الناحية ، فإن الكاتب الحالى يعتقد ، أننا لم نفعل ما فيه الكفاية . فأننا باستخدامنا لفظة الحضارة الإسلامية بتوسع ، متضمنين فيها كل ما حدث فى أقطار الإسلام منذ نزول الوحى على النبى حتى تكوين دولة الباكستان أو الإشتراكية العربية الجديدة ، فإننا نوقع الضرر على كل من العقيدة الإسلامية وتاريخ الشعوب الإسلامية . ومثل تلك التعميمات تحجب طبيعة الدين وتخلى لفظ الحضارة من أى مفهوم ومحتوى حقيقى له . ولا يستطيع أحد أن يتخيل تصوير تطور إيطاليا من وصول الرسول بولس إلى روما وحتى نشاطات الجماعات السياسية الإيطالية التى أطلقت على نفسها إسم المسيحية « كحضارة مسيحية » . وليس هنالك من شك فى أن الصلة بين رسولية بولس وقيام الجماعات السياسية فى إيطاليا كانت قد صُنفت على أنها صلة مسيحية . لكن هنالك قوى كثيرة أخرى هامة قد شكلت أقدار إيطاليا ، ونتيجةً لذلك ، تقسم تاريخها إلى حقب ، تشكلت بواسطة هذه القوى وعهدت للمتخصصين بدراستها . وبالمثل ، فإن علينا أن نقسم التاريخ الإسلامى الطويل إلى حقب حتى نصل إلى مفاهيم واضحة للكيانات الحضارية ، التى يوجد فى كل منها إطارها الخاص والتى تتميز بمجموعة قيم مترابطة ، مشاركةً مشاركة جزئية فقط مع الحقب الأخرى .

وفى هذا البحث ، فإننا نتعامل مع العالم الإسلامى كما كان على وجه التقريب بين سنوات ٨٥٠ و ١٢٥٠ م . وللأسباب التى ذكرناها سابقاً (فى الفصل الأول من هذا الكتاب) ، وصفناها « بالحضارة المتوسطة » . ويجب أن نلاحظ أننا قصدنا بوصفنا « الوسيطة » وليست « الوسطى » ، أو « المتوسطة » ، لأن تلك الحضارة قد خلقت أعمالها من روحها ولم تكن مجرد ناقلة للتراث القديم . ولقد مثلث هذه الفترة غالبية جماعة الطبقة الوسطى التى نمت وازدهرت على مشاريع الإقتصاد الحر ، وعلى التأثير الشامل للعلوم اليونانية فى المادة والروح . وهذا المفهوم الأخير هو الذى سيشغل إهتمامنا فى هذا البحث .

ولقد كانت الهيلينية بالنسبة لبلاد اليونان القديمة مثل معاصرة الحضارة العالمية للحضارة الغربية ، عندما نمت فى الفترة ما بين سنوات ١٥٠٠ - ١٩٠٠ . فى كلتا الحالتين إرتقت العلوم والتقنيات والأفكار وسبل الحياة ، على يد شعب واحد أو على يد مجموعة من الشعوب ، وقد أختيرت ، بدرجات متفاوتة فى الكثافة ، من جانب الكثير من الآخرين . من أجل ذلك ، فإن مصير الهيلينية ، وخاصيتها وأمدها ، كانت موضع إهتمام كبير من جانب كل أبناء هذه الحضارة الغربية ومواطنى هذه الحضارة التى شملت بإطراد كل الجنس البشرى .

وحتى نتجنب الإلتباس ، أحب أن أبدأ بالتعريف . فنحن عادةً مانطلق لفظ الهيلينية على الفترة ما بين الإسكندر و أغسطس ، مابين تأسيس الإمبراطورية المقدونية ونهايتها على يد وريثتها روما . هذه هى الهيلينية كما يراها الإغريق وكما تبدو من وجهة نظر التاريخ السياسى . على أنه ، من وجهة نظر التاريخ الحضارى و الشعوب التى تأثرت بالتراث اليونانى ، من الممكن أن نمد هذه الفترة لوقت أبعد ، أعنى حتى القرن السابع الميلادى ، فى الوقت الذى انتهت فيه دراسة الإغريق أخيراً فى أوربا اللاتينية ، وحين غزت أقطار الشواطىء الشرقية والجنوبية للبحر المتوسط لغة جديدة وحضارة جديدة ، هى اللغة العربية والإسلام . ما الذى حدث ما بين القرن السابع ، قرن نهاية الدراسات الهيلينية فى غرب أوربا ، والقرن الثانى عشر ، قرن بداية إحيائها ؟

وكما هو معروف ، فإن الهيلينية وجدت ملاذاً تاماً لها فى الحضارة واللغة التى حلت محل اليونانية والحضارة اليونانية فى معظم الأقطار التى تسيدتها لعدة قرون . ولقد ترجمت أعمال لا حصر لها لكتاب يونانيين إلى

العربية وشكلت هذه الأعمال أساس حضارة علمانية جديدة كبيرة داخل عالم الإسلام . ولقد ساعدت هذه النتائج المجتمعة لهذه المجهودات ، أقصد بذلك تراجم كتب الإغريق ، والنتاج العلمى الذى قام عليها ، أوربا اللاتينية ، سواءً من خلال التراجم المباشرة أو خلال وساطة اللغة العبرية أو الأسبانية ، وكلاهما قد ساهم فعلياً فيما عُرف بنهضة القرن الثانى عشر (١) .

وإن أول كتاب طبع باللغة الإنجليزية فى إنجلترا كان ترجمة لمجموعة أقوال لفلاسفة الإغريق ، جمعها وصنفها عالم مسلم عام ١٠٤٨ - ٤٩م . وكان هذا الكتاب قد ترجم من العربية إلى الأسبانية ، ومن الأسبانية إلى اللاتينية ، ومن اللاتينية إلى الفرنسية ، وأخيراً من الفرنسية إلى الإنجليزية . ولقد تم طبع هذا الكتاب لأول مرة عام ١٤٧٧م (٢) .

على أننا ، لسنا هنا مهتمين بتاريخ الترجمات الجميلة الأخيرة من العربية ، ولكن بالترجمات إلى العربية من اليونانية .

---

(١) توجد معظم المعلومات التى وردت فى هذا البحث فى كتاب: J. Kraemer : Das Problem der islamischen Kulturgeschichte , Tubingen . 1959 .

وإنى أدين بالكثير لهذه الدراسة القصيرة ، الغزيرة ، برغم أننى لا أتفق معه فى بعض النقاط . ولقد كانت لدى فرصة أيضاً لأناقش بعض أوجه المشكلة مع المؤلف المرحوم قبل وفاته بعدة أيام من اللقاء معه فى ٢٦ سبتمبر ١٩٦١ . وبعد ذلك بقليل جرت دراسات عن الموضوع نجدها فى كتاب : R.Paret, Der Islam und as griechische Bildungsgut , Tubingen 1950 .

B. Spuler , " Hellenistisches Denken im Islam , "Speculn.m 5 (1954) , and G.E-von Granbaum, " Islam and Hellenism " , in Islam , Chicago, 1955 , pp . 159 - 167 . Richard Walzer , Greek into Arabic , Essays on Islamic Philosophy , oxford 1962 .

وهى تحتوى على مقالات عامة عن تراث العالم الإسلامى القديم ودراسات متخصصة عالية القيمة

(٢) أنظر : Franz Rosenthal , " Al - Mubashshir Ibnfatik ", Oriens 13 - 14, L eiden 1961 , p . 132 - 158

وهنالك مظاهر متناقضة ظاهرياً فى هذه العمليات . فلقد كان الرومان شغوفين للغاية لتعلم اللغة اليونانية لأنه لم يكن لديهم حافز كبير للترجمة إلى اللاتينية . وحتى فى مدن الغال الكبرى (فرنسا الحالية) وحتى القرن الرابع الميلادى ، كان الصبية يتعلمون اليونانية ويستظهرون كتابها الأقدمين . وعلى وجه الخصوص لم تكن هنالك حاجة لترجمة الأعمال العلمية ، لأن اليونانية كانت لغة العلوم . ولقد عاش جالينوس ، الفيزيائى العظيم فى القرن الثانى الميلادى ، وعلمٌ معظم حياته فى روما ، لكن كتبه كتبها باليونانية . ونفس الشئ من الممكن أن يقال على كثير آخرين من مشاهير علماء الرومان فى العصر الهيلينستى . على أن النتيجة النهائية لكل ذلك ، أنه مؤخراً فى عصور البرابرة ، بفقدان معرفة اللغة اليونانية فى الغرب ، ضاعت أيضاً الآداب العلمية . وعلى الجانب الآخر فإن العرب المسلمين لم يكونوا يعرفون كلمة يونانية واحدة ولم يبذلوا أدنى مجهود لتعلم اللغة ، لكن المسيحيين والسريان الوثنيين ، مثلهم مثل بعض الفرس واليهود قاموا بأعمال الترجمة لهم بكل ما فى الكلمة من معنى ، لدرجة أن مجموعة العلوم الهيلينية الكاملة ظلت باقية زمن الفتوحات الإسلامية وصارت متاحة بالعربية .

دعونى أوضح ذلك بمثال واحد . فلقد كتب المسيحى النسطورى حنين بن إسحق ، الذى توفى عام ٨٧٣م ، رسالة قدم فيها معلومات مفصلة عما لا يقل عن مائة وتسعة وعشرين عملاً لجالينوس وحده التى قام بترجمتها إلى العربية ، وترجم بعضها أيضاً إلى السريانية . ولم تظل هذه الترجمات نصوصاً ميتة ، ولكنها أصبحت كتيبات استفاد منها الذين ما رسوا الطب خلال العصور الوسطى . ولقد حالفنى الحظ بالعثور فى النفائس المعروفة بجنيزة القاهرة على بيان مفصل لمكتبة طبيب يهودى فى الفسطاط ، بيعت فى المزاد العلنى فى نوفمبر ١١٩٠ ، أعنى بعد وفاة حنين بن أسحق بثلاثمائة عام . وحسب إجتهاد طبعة « بانيت »

يُظهر البيان أن هذه المكتبة كانت تحتوى على الأقل على سبعة وثلاثين جزءاً من كتابات جالينوس ، وبالطبع كانت فى ترجمة عربية [1] .

وحوالى سنة ١١٩٠ ، نتذكر أشهر علماء اليهود فى الفسطاط موسى بن ميمون ، الفيلسوف الكبير ، والذى إشتهر أيضاً كطبيب ومؤلف فى الطب والمداواة . وفى الطب ، إعتمد موسى بن ميمون كلية على جالينوس . على أنه تحرز على آراء جالينوس الفلسفية ووجد أنه من الضرورى أن يفندها فى مقال خاص ، لأنه إفترض أن سلطة جالينوس الطاغية كطبيب سوف تقنع الدارسين لأعماله أن يتقبلوا فلسفته كذلك [2] .

فى ذلك الوقت ، أعنى نهاية القرن الثانى عشر ، كانت معظم تراجم جالينوس العربية قد نُقلت إلى اللاتينية ، مع كثير من الأعمال الرئيسية لكتاب أطباء من كتاباتهم المكتوبه بالعربية ، مثل كتابات طبيب المغرب اليهودى الشهير إسحق الإسرائيلى .

وإن الخطوط العريضة لهذه العملية التاريخية العظيمة بصدد حفظ الأفكار اليونانية خلال الواسطة العربية وترجمتها الجوهرية إلى الغرب اللاتينى هى بالطبع معروفة للجميع . على أن كثيراً من تفصيلاتها ، وخصوصاً تقيميها لازال يحتاج إلى بحث زائد وشكلٌ موضوع خلافات طويلة قائمة ، لم تنته بعد . ولقد شاركت فى ذلك ثلاث جماعات : علماء الكلاسيكيات ، وعلماء الإسلام ، وعلماء تاريخ العصور الوسطى . ولقد كان إهتمام علماء فقه اللغة الكلاسيكيين الأول فى

---

(١) D.Z.H. Baneth , "A Doctor Library in Egypt at the time of Maimonides" , Tabriz 30 , Jerusalem 1960 , P. 171 - 185 (بالعبرية)
(هنالك أيضاً فى الكتاب ملخصاً بالانجليزية ، صـ٦) .

(٢) M. Meyerhof and J.Schacht , " Maimonides Against Galen on Philosophy and Cosmogony " , Bulletin of the Faculty of Arts , University of Egypt , 5 . 1939 , P . 53 - 88 .

موضوع معرفة أى الكتابات اليونانية التى ضاعت أصولها اليونانية وجاءت فى الترجمات العربية ، مختصرة أو كاملة . والأمثلة من هذه الكتابات ، كتاب الأويكونوميكوس Oikonomikos ، أو رسالة فى إدارة الضيعة ، لمؤلفه بريسون النيوفيثا غورى Neopythagorean Bryson ، وكتاب النباتات ، وهو مصدر يونانى قديم ، لم يكتبه ارسطو ولكنه نُسب إليه ، وعلى وجه الخصوص ، كتابات عن الرياضيات ، والفلك ، والميكانيكا والطب ، كذلك عدد ملحوظ من الرسائل كتبها فلاسفة متأخرون . ثانياً ، التراجم العربية والشروح التى من الممكن أن تفيدنا فى دراسة النصوص اليونانية القديمة التى وصلت إلينا سالمة فهماً جيداً . وهنالك حالة وثيقة الصلة بالموضوع وهى تلك المناقشة التى قام بها رتشاردڤايزر Richard Waizer للتحليل المنطقى اللاحق لأرسطو فى ضوء ترجمته العربية (١) .

ومن البديهى أن تطورات كثيرة سوف تحدث فى هذا الميدان فى المستقبل القريب . لأن كثيراً من المخطوطات العربية المفقودة أو الغير معروفة بالمرة قد ظهرت فى أيامنا على طول الشرق الأوسط فى المكتبات ، وكانت هذه المخطوطات لم تمس بعد أو لم تفحص نهائياً من قبل .

---

(١) Greek into Arabic , P . 103 ff .

ويعطينا الكشف الحديث لآربيرى Arthur J . Arberry للأجزاء من الأول إلى السادس للترجمة العربية لأخلاقيات نيقوماخوس والأجزاء من السابع إلى العاشر لهذا الكتاب من كشف دنلوب D.M.Dunlop أمثلة لذلك . ولقد وُجدت هذه الأجزاء جميعها فى مكتبة القروين بفاس ، بالمغرب ، حيث ظلت هنالك محفوظة تحت رعاية مدير المكتبة العالم الشيخ العابد الفاسى . ولماً كانت الترجمة العربية قديمة أو أقدم من المخطوطات اليونانية الموجودة ، فإنه من المؤكد أنها لم تفحص من قبل علماء الكلاسيكيات .

ومن المحتمل أن يكون المترجم حنين بن إسحق نفسه ، قد قارن بدقة متناهية فقرة من شعر هزيود بالأصل اليونانى ، منتقداً أخطاء الفقرة نفسها فى نص أخلاقيات نيقوماخوس .

وتحتوى نفس مكتبة القروين على الترجمة العربية لرسالة أخلاقية لمؤلف مجهول ، قام بدراستها ليونز M.C.Lyons ، الذى أرجع تاريخها الفعلى إلى القرن الرابع الميلادى . والجدير بالملاحظة أن المؤلف يقرر فى مقدمته أنه كتب هذا الكتاب لابنته (١) .

إضافة إلى هذه الاهتمامات العملية من جانب علماء الفيلولوجيا الكلاسيكيين فى إختيار ونقل التراث الهيلينى بواسطة العرب ، هنالك إهتمام ثالث وأوسع ، وهو يميل أكثر للفلسفة . إلى أى مدى ظل هذا التراث إغريقياً ؟ إلى أى مدى نجح هيلاس فى أن يُسلم لعالم تلك الأيام ثقافة علمية تتجاوز حدود اللغة والشعوب

---

1 - A.J.Arberry , " The Nicomochean Ethics in Arabic " , BSOAS 17 , 1955 , pp.1 -9 . D.M.Dunlop , The Nicomachean Ethics in Arabic Books " , I - V1 , Oriens 15 , 1962 , pp . 18-34 .

فى هذا المقال يعلن دنلوب عن عثوره على الأجزاء من ٧ إلى ١٠ من هذا الكتاب ، ويناقش مزايا وأخطاء الأجزاء من ١ إلى ٦ .

M.C.Lyons , " A Greek Ethical Treatise " , Oriens 13 - 14 (1960 - 61) , pp . 35 - 37 .

والديانات ؟ هذه الأسئلة خصت الغرب اللاتينى بنفس الدرجة التى خصت عالم المتكلمين بالعربية . على أننى ، بحكم أنى دارس للإسلام ، فسوف أترك هذا الميدان للمتخصصين فى دراسة تاريخ العصُور الوسطى جاعلاً حدودى عند تاريخ الإسلام ، أو أزيد من ذلك ، عند الحضارة الوسطى للشرق الأوسط . ولقد أطلقنا على هذه الحضارة إسم الحضارة الوسيطة ، لأنها وسيطة فى الزمن مابين الهيلينية والنهضة ، وسيطة فى ما هيتها مابين الحضارة العلمانية الكبرى للعصر الرومانى المتأخر وعالم أوربا العصور الوسطى الكنسى تماماً ، ووسيطة فى المكان ما بين أوربا وإفريقية من جانب ، والهند والصين من جانب آخر ، وبذلك تكونّ ولأول مرة فى التاريخ ، حلقة إتصال حضارية قوية بين كل أطراف العالم القديم .

وحتى نحصل على رأى متوازن عن مجال وخاصية هذه الحضارة الإسلامية « الوسيطة » كوريثة وحافظة للتراث الإغريقى ، علينا أن نضع فى إعتبارنا الإجابة على أربع أسئلة متداخلة فيما بينها :

١ - كيف كان الإسلام يبدو قبل إتصاله المباشر بالعلوم اليونانية ، أو ، أو بتعبير أكثر عمومية ، ما هو حال الإسلام دون المقومات اليونانية ؟ ونستطيع أن نجيب على هذا السؤال ، لأنه كان قد مضى أكثر من مائتى عام ما بين تأسيس النبى محمد لدولة الإسلام فى بداية القرن السابع الميلادى وفترة الترجمة العظيمة حوالى منتصف القرن التاسع .

٢ - لماذا كان الإسلام العربى منفتحاً بدرجة عالية على التراث الهيلينى دون أوربا الجرمانية ؟ وإلى أى حد كانت الظروف العامة فى الشرق الأوسط أكثر ملاءمة عنها فى غرب أوربا لتقبل هذا التراث ، وفى أى السبل عرضت شخصية الدين الإسلامى الجديد المجتمع الإسلامى الجديد الإستحواذ على هذه الحضارة العظمى ؟

٣ - أى وجوه الحضارة الهيلينية تقبلها الإسلام وأيها ظل غير معروف له أو رُفض التسليم به ؟ وما الذى أخذ مباشرة وعن قصد وأيها الذى جاء إليه بطريق غير مباشر ولم يكن الإسلام على معرفة بمثله من قبل ؟

٤ – إلى أى مدى تشرب الإسلام التراث الهيلينى وكيف أسهم هذا التراث فى جوهر الإسلام وماهيته الدائمة ؟ ويتصل بهذا السؤال سؤال آخر ، سهل فى صياغته لكنه صعب فى إجابته وهو : لماذا تقلصت التقاليد الهيلينية تماماً من أقطار الإسلام ؟ وبمعنى آخر : لماذا لم تشهد هذه الأقطار أى شئ مماثل للنهضة التى حولت أوربا ؟

ولو عدنا للسؤال الأول : فنقول أن الإسلام ، بالطبع ، أساساً وجوهراً هو دين . أسسه محمد ، النبى العربى ، الذى توفى فى عام ٦٣٢م ، لكن هذا الإسلام إحتاج لمائتى سنة أخريتين ، قبل أن تنضج النواة التى بذرها محمد فى نظام دينى مكتمل .

وللوصول لكل المقاصد والغايات ، إكتملت هذه العملية حوالى عام ٨٣٠م ، وكان ذلك يقابل تماماً الوقت الذى بدأ فيه حنين بن اسحق ومدرسته وعدد آخر من العلماء عملهم العظيم فى الترجمة للكتاب الإغريق . ومنذ البداية ، فلقد حملت رسالة محمد طابعاً عالمياً واضحاً ، إلى حدما ، ولكن إلى حدما فقط ، لكونه إبن مدينة القوافل التجارية التى تتاجر مع شعوب تنتمى على الأقل إلى خمس ديانات مختلفة وتتكلم خمس لغات مختلفة . فلقد صرَّح بابلاغ قومه بلغة عربية فصحى ، وبلغة معروفة ومقبولة عندهم ، نفس الرسالة السماوية التى تضمنتها الديانات الوحدانية القديمة . ولقد برر هذا الادعاء المعتقدات الدينية والأخلاقية الرئيسية وكثير من النظم الإسلامية . ولقد إعتبر محمد نفسه خاتم رسل الله ، بدايةً من بطارقة وأنبياء بنى إسرائيل وشاملة المبشرين بالصلاح والمرسلين إلى شعوب الجزيرة العربية . وحتى ذكريات قصة الإسكندر الأكبر لم تغب عن القرآن . وفى حياة محمد ، أصبح الإسلام دلالة إستقلالية خالصة مع كثير من النظم مميزة لنفسها وبمبادئ وتعاليم تميزها بجلاء عن المسيحية واليهودية . فوق ذلك ، فإن فكرة النبى العامة الرئيسية هى أن الله قد أوحى بحقيقة واحدة متماثلة إلى كل الشعوب وقد ظلت هذه الحقيقة باقية فى الإسلام يعُدها للانتشار وقبول كل التأثيرات المغايرة[1] .

وبالإضافة إلى هذا الاستعدادالكبير للإسلام القديم بأن يعترف بالأفكار والمثل الأجنبية ، فإن هنالك عدداً من العوامل المعينة جعلت العرب المسلمين ، على خلاف شعوب أوربا الجرمانية ، أكثر قابلية لتأثير الهيلينية .

---

(١) أنظر الفصل الأول .

أولاً ، فعلى خلاف الغرب الأوربى ، فإن الأقطار التى فتُحت على يد العرب كانت مراكز للهيلينية ، حيث لم تنقطع تماماً عنها دراسة علوم الإغريق . ويجب ألا ننسى أن الاسكندرية كانت حاضرة المعرفة اليونانية خلال أيام إزدهارها . ويكفينا فقط أن نذكر أسماء إقليدس وهيرون عالمىْ الرياضة ، أو إيراتوستنيز وبطلميوس ، عالمىْ الفلك والجغرافيا ، وافلوطين ، صاحب مذهب الافلاطونية الحديثة . ومن المحقق أنه ، مع الفتح العربى لم تكن مدرسة الاسكندرية نشطة بعد . على أن ، تقاليد تعليمها ومناهج دراستها ظلت باقية فى سوريا ، وفى أقليم الجزيرة وجنوب فارس ، بدقة فى هذه الأقطار التى شكلت مركز الإمبراطورية الإسلامية الجديدة . ولقد درس السريان المسيحيون والوثنيون ، كذلك بعض الفرس واليهود درسوا ومارسوا العلوم القديمة ، إما بمساعدة الأصول اليونانية أو من خلال تراجمها إلى السريانية . وهكذا فقد كان لدى أبواب الحكام المسلمين أطباء يقومون بمداواتهم ، كما كان لديهم رياضيوهم الذين يستطيعون مساعدتهم فى قياس الأرض فى الأراضى الجديدة المفتوحة ، كذلك لديهم منجموهم الذين عملوا كمنجمين وعرافين لهم . وفى البداية ، لم يكن من الاعتبار العملى أن يحتاج الفاتحون العرب لخدمات رجال تدربوا على العلوم اليونانية . على أنه ، تبعاً لتقدم مسار الدراسات أساساً فى الاسكندرية ، صار الطب وثيق الصلة بالفلسفة .ولذلك ، فإن المرء حين كان يستشير طبيباً ، فإنه فى نفس الوقت كان يستشير مستشاراً فيلسوفاً .

وهنالك أسباب أخرى جوهرية للغاية استمالت المسلمين إلى جعل أنفسهم على معرفة بالفلسفة اليونانية . فلقد كان الإسلام ، فى ذلك الوقت ، لايزال فى حالة عدم نضج وكان يظهر آنذاك نسبياً بمظهر ضعيف ، إذا ما قورن بالأنظمة ذات الفكر النقى التى كانت سائدة فى الأقطار المفتوحة . فلقد انتشر فى هذه الأقطار اللاهوت المسيحى المتطور للغاية والمتشعب ، كذلك العقلانية الفلسفية التى أنكرت الوحى الإلهى تماماً ، كذلك الثنيوية الفارسية ، التى غالباً ماكانت تتشابك مع الغنوصية – كل هذه التحديات المنظمة التى لم يكن الإسلام يقدر على تجاهلها . زيادة على

ذلك ، فإنه فى داخل الإسلام نفسه ، سواء مستقلين أو داخل حركة على يد القوى الروحية المشار إليها آنفاً ، فإن حركات المعارضة للمعتقدات الجوهرية فى الإسلام صارت واسعة الإنتشار : ما هى علاقة الإنسان بالله ؟ هل الإنسان مخيراً أم مسيرا ؟ وما هى طبيعة الوحى ؟ هل القرآن قديم أزلى أم مخلوق محدث ؟ هذه المسائل وغيرها سرعان ما اصطدمت بأدوات المنطق والجدل اليونانى ، الأمر الذى ميزبدايات السكولاستية الإسلامية ★ .

على أن ، الاقتباس من ترسانة الفلسفة اليونانية ، لم يكن محصوراً فقط فى تقنية وسائل الجدال . ولقد مرت قرون عدة على محاولة فيلو Philo فيلسوف الاسكندرية اليهودى ، التوفيق بين الوحى والعقل ، وكتاب العهد العبرى القديم والمذهب العقلى . ولقد استطاع الإسلام ، بعد أن تحصن بالبراهين المكتملة فى اللاهوت المسيحى ، أن يشرع فى صياغة عقيدته بلغة الفلسفة اليونانية . وقبل وبعد كل هذا ، فإن بعض المفكرين المسلمين ، وبخاصة أولئك الذين من أصل فارسى ، تعهدوا دراسة الميتافيزيقا اليونانية والأخلاقيات اليونانية لصالحهم وحققوا إسهامات قيمة لشروحهما وتصنيفاتهما .

ولقد نفذت الأفكار اليونانية إلى الإسلام بطريق آخر ، أقل مباشرة وأكثر حذقاً ، على أن تأثيرها من الممكن أن يكون أعظم . وإنى أشير هنا إلى الجوهر الفعلى للإسلام المكتمل ، وأعنى به الصوفية الإسلامية . وتحتوى رسالة محمد الدينية على إتجاه تنسكى زاهد قوى : « إعتزل هذا العالم وازهد فيه ، لأنه بأية حال سوف تكون نهايته سريعة » . على أنه ، فى خلال الفتوحات الإسلامية الكاسحة ، حين سقطت فى يد المسلمين أموال مهولة ونساء من كل الأجناس كغنيمة

★ السكولاستية هى الفلسفة المسيحية السائدة فى القرون الوسطى وأوائل عصر النهضة ، وقد بنيت على منطق أرسطو ومفهومه لما وراء الطبيعة ولكنها اتسمت فى أوربا الغربية خاصة باخضاع الفلسفة للاهوت ومن أبرز رجالها توماس الأكوينى الذى حاول أن يقيم صلة عقلانية بين العقل والدين .

سهلة ، إنجذب كثير من المسلمين إلى الثراء ولذائذ الحياة . وكان ذلك مخالفاً تماماً لهدف الحرب المقدسة التى شُنت باسم الدين والتى حاربت الأمور الدنيوية الأخرى . وكان من الطبيعى أن يمقت الرجال الأتقياء والمفكرين هذا التطور . ولقد قامت حركة تنسكيه إسلامية وتصوفية أصيلة ، وربما كانت مستوحاة إلى حدما ، من سابقة الرهبنة والنسك المسيحى ، الذى كان متواجداً فى كل الشرق الأوسط . ولقد كانت هنالك إتصالات أيضاً ، فى العراق ، مع المتدينين اليهود . ومع نهاية القرن الثانى الهجرى ، أعطى لهذه الحركة التنسكية باعثاً جديداً حولها إلى إتجاه الصوفية . فالاسلام هو دين الأوامر والوصايا . وسرعان ما إنتحل خاصية شرعية رسمية ، مماثلة لنموذجها الأصلى ، فى اليهودية الربانية . وإن حركة التقوية الدينية ، التى ثارت فى أول الأمر ضد الإنهماك المبالغ فيه فى الشئون الدنيوية ، ثارت ثانية ، هذه المرة ضد الإدعاء والحذلقة الدينية التى ، بدلاً من أن تطهر الحياة ، هددت بأن تعمل كحائل بين العبد وخالقه . وكانت الصوفية هى النتيجة ، المجاهدة للاتحاد أو تحقيق الذاتية مع الله فى هيام الإنجذاب الروحى . ولقد تغذت نظرية التصوف الإسلامى كثيراً من الفكر اليونانى ، خصوصاً ، من الافلاطونية الحديثة . وأخيراً ، فإن الصوفية أساساً تعود إلى نظرية أفلاطون فى المعرفة . ولقد إعتقد أفلاطون أنه لكى تعرف موضوعاً معيناً ، على الملاحظ نفسه أن تكون لديه بعض المعرفة عن طبيعة هذا الشئ . وهذا يؤدى منطقياً إلى الافتراض بأن المرء لا يستطيع أن يعرف الله حق المعرفة مالم يشارك الله فى طبيعته ، بأن يكون إلهاً . أو ، كما يقول أفلوطين ، الشارح الأكبر للأفلاطونية الحديثة ، « ليس جهدنا ينحصر فقط فى ألا نكون بلا خطايا ، ولكن فى أن نكون آلهة » .

وهكذا ، فلقد رأينا بأن تراث الإغريق قد أثر فى الإسلام فى كثير من معظم مجالات الحياة الحيويه : فى العلوم العملية والعلمانية ، فى العقيدة واللاهوت ، وأيضاً فى التصوف ، الذى أصبح ، فى الإسلام أكثر من أى ديانة أخرى ، حركة متسعة عريضة شملت معظم طبقات المجتمع . ونحن نرجع هذه العملية التاريخية الكبرى إلى ثلاثة أسباب :

(أ) حقيقة أن التراث الهيلينى لا يزال باقياً ومتاحاً فى أقطار وأوقات الفتوحات الإسلامية ،

(ب) الوعى الإسلامى العام الذى يرجع إلى تأصل العالمية والمرونة فى خاصيته .

جـ) الأوضاع الدينية الخاصة التى كان عليها الإسلام خلال قرونه الثلاثة الأول ، التى جعلت تدفق الأفكار اليونانية وأنظمة الفكر اليونانى محتومة كليهما ومثمرة .

ومن الممكن أن نضيف إلى هذه الأسباب الرئيسية الثلاثة ، عاملين آخرين ، أكثر فاعلية . فعلى خلاف الشعوب الجرمانية ، الذين كانوا بالفعل متبربرين ، فقد كانت للعرب حضارة علمانية خاصة بهم ، قبل أن يجربوا تأثير اليهودية والمسيحية . وأشير فى ذلك إلى معجزة الشعر الجاهلى واللغة العربية الراقية الفصحى التى إرتقت خلاله . وللعرب ولع بالبيان والبلاغة ، ولقد فتنتهم لغتهم الجميلة وقد أوصلوا حماسهم لها إلى الشعوب التى خضعت لهم . وكان لذلك تأثيره بأن حاول خيرة المفكرين فى الأقطار التى فتحها العرب فى أن يسارعوا فى التعبير بالعربية عن القيم الروحية المختارة التى كانوا أنفسهم يمتلكونها . وبالتالى نتيجة لذلك أصبحت العربية غنية ومرنة ، وأصبحت من خلال أعمال التراجم من اليونانية أيضاً ملائمة تماماً للتعبير عن الأفكار النظرية . ولقد كان التراث العربى ، والتفانى للغتهم وأدبهم الموروث هو الذى جعلهم أكثر إنفتاحاً لتهاذيب حضارة أخرى .

ثانياً ، إستطاعت الدراسات الهيلينية أن تزدهر فى الإسلام بوفرة كبيرة ، لأنه كانت قد نمت فى بلاد الإسلام فى القرون الثالث والرابع والخامس طبقة وسطى عريضة ووافرة ، كانت لديها الوسائل ، ووقت الفراغ والطموح لإكتساب المعرفة ومعها ، المكانة الاجتماعية . وهذا الدور

فوق العادة لهذه الطبقة الوسطى كان نتاجاً لعملية تاريخية متعددة الجوانب لا نستطيع توصيفها هنا [1] . ولقد أعطى بلاط خلفاء المسلمين وبلاط أمرائهم ملاذاً للعلوم اليونانية ، حين كانوا لايزالون فى بداية عمرهم . على أن إنتشارها الواسع ، كان بسبب الطبقة الوسطى الجديدة .

وبعد أن ناقشنا بالتفصيل سبب قابلية الإسلام الشديدة للتراث اليونانى ، فليست هنالك لنا من حاجة فى أن نعدد الملامح التى تشربها الإسلام منه وأيها ظل خارج حدوده . فلم تترك كتابات هوميروس وسوفوكليس ، وسافو وثيوكوديدس – ولا الملامح اليونانية ولا التراجيديا اليونانية ، ولا قصائد الشعر الغنائى اليونانى والكتابات التاريخية القديمة أى أثر فى اللغة العربية . (جاءت مقتطفات متفرقة من أشعار هوميروس أو التراجيديا اليونانية إلى العرب خلال المصادر المتأخرة) . ولم يكن المسلمون فى حاجة لعالم الآلهة الوثنى أو نظام الحكم اليونانى . ومن المشكوك فيه أيضاً هو كمية هذا الأدب التى كانت لاتزال باقية والتى تُقبلت بسهولة فى ذلك الوقت من حلول الإسلام . وعلى الجانب الآخر ، فإن العلوم اليونانية قد إقتبسها المسلمون بالكامل ولقد إعترف المسلمون للإغريق صراحة وعرفاناً على أنهم معلموهم . ولقد توسع المسلمون فى علم الطب والصيدلة (وهو ميدان توسع فيه المسلمون وخاصة على يد اليهود الذين يتكلمون العربية) ، كذلك توسعوا فى علم النبات وعلم الحيوان ، والتعدين ، والظواهر الجوية ، والرياضيات والميكانيكا والفلك ، ونظريات الصوت والضوء ، والموسيقى والبصريات (التى برع فيها المسلمون) ، وفوق كل ذلك ، بالطبع ، توسعوا فى كل فروع الفلسفة : المنطق والجدل ، وعلم الأخلاق والميتافيزيقيا . كذلك عرف العرب نظريات الإغريق فى علم البيان والشعر ، لكنها لم تكن ذات تأثير كبير عليهم ، بسبب ما كان لديهم من تعاليمهم العظيمة فى هذين الميدانين . ولقد لفت المرحوم ڤون جروينباوم G.E.Von Grunebaum إنتباهنا

---

(١) أنظر الفصل الحادى عشر .

إلى حقيقة أن الأدب العربى لم يقتصر إقتباسه فحسب على أفكار ومواضيع من المصادر الشعبية اليونانية المتأخرة ، ولكن أيضاً إقتبس الكثير من « نماذجهم فى التقديم والاصطلاحات الخيالية للاحساس » (١) .

ولقد ساد التأثير الهيلينى بقوة فى عالم الإسلام فى صور حضارية كثيرة أخرى . ويكفى أن نذكر هنا المعمار وتقنية البناء ، والفنون الجميلة والحرف الفنية ، والكيمياء ، والقانون ، والإدارة ، والعملة . فى كل هذه المجالات ، خضع التراث اليونانى لإنصهار مع التعاليم المحلية ومع التأثيرات الأجنبية ، خصوصاً تلك القادمة من إيران ومن الأقطار الشرقية الأخرى . ونتيجة لذلك جاء نصيب اليونان أقل وضوحاً فيهم . ولكن فى ميدان الروحانيات ، وفى ميدان الفلسفة والعلوم ، إعتبر المسلمون أنفسهم تلامذة للإغريق .

فهل كان المسلمون تلامذة مجدين ؟ وهل استطاعوا أن يتفهموا روح هيلاس ؟ ولقد إنقسمت الآراء فى هذا الخصوص . فبالنسبة لبيكر C.H.Becker ، وهو من أهم الدارسين المختصين بمشكلتنا ، فإنه يرى أن الإسلام هو الهيلينية ، ومن غير ريب هو هيلنية إسلامية . ولقد إقتفى ورنر جيقر Werner Jaeger أثره فى ذلك ، حيث يقول عن عالمية العلوم اليونانية ، التى إكتملت من خلال جهود علماء المسلمين وزملائهم فى أوربا اللاتينية . على أن هنالك ، مدرسة فكرية أخرى ، بقيادة بعض علماء ألمانيا البارزين ، أمثال ارنيست ترولتش Ernest Troeltsch وشيدر H.H.Schaeder ، الذين يرون أن الإسلام والشرق عموماً قد تشربوا فقط بمظاهر الحضارة اليونانية ، لكنهم لم يتشربوا أبداً بجوهر الحضارة اليونانية (٢) .

---

1 - G.E.Von Grunebaum , in Medieval Islam, chicago , 1946 , p.294 ff .

2 - C.H. Becker , Islamstudien I, Leipzig 1924 , P.24 - 53 . Werner Jaeger , " Die Antike und das problem der Internationaliat der Geisteswissenschaften " Inter Nationes I , Berlin , 1931 , 93b , H.H. Schaeder ," Der Orient und das grechische Erbe " , Die Antik 4 , 1928 , p . 226 ff. E.Troeltsch " Der Historismus und seine probleme " . Gesammelte Schriften vol 3,p. 706 ff .

وأعتقد أننا نستطيع أن نصل إلى ، ما يمكن أن يقال عليه ، حل تاريخى صحيح ودقيق للمشكلة ، إذا ما توقفنا عن الحديث عن مسميات عامة مثل « الشرق » و « الغرب » و « المشرق » و « المغرب » ، وحتى « الإسلام » و « المسيحية » . وبديلاً من هذه المسميات ، علينا آن ندرس كل حقبة تاريخية فى وضعها الصحيح . وفيما يتعلق بالإسلام ، فإننا نستطيع أن نميز فيه ثلاث حقب بوضوح . فالقرنين الأولين للإسلام قد خصصا للفتح والاستعمار وتنمية عقيدته . ثم تأتى بعد ذلك الفترة الكبرى ، التى تميزت بتفوق الهيلينية فى الميدان الحضارى وبوجود الطبقة الوسطى ، فيما يخص التنظيم الإجتماعى . هذه الفترة قد استمرت على وجه التقريب من منتصف القرن التاسع الميلادى إلى منتصف القرن الثالث عشر . وبداية من حوالى سنة ١٢٥٠م ، تحكم فى التاريخ الإسلامى طوائف من الجنود الأجانب والظلامية الدينية ، حتى الإتصال بالحضارة الحديثة العلمية والتقنية التى جلبت معها تغيرات عميقة نشاهدها فى قرننا الحالى .

أما بصدد الحقبة الوسطى ، الهيلينية ، التى أطلقنا عليها « الحضارة الوسيطة » ، فإن من العدالة القول بأن التلميذ كان فى كفاءة أستاذه . والتساؤل حول كيف خطت العلوم المفردة والتقنيات إلى مدى أبعد خلال هذه الفترة يجب أن يترك للمتخصصين فى الميادين المختلفة . وتوجد معلومات عن هذا الموضوع فى كتب مثل كتاب : تراث الإسلام The Legacy of Islam ، الذى ألفه سير توماس أرنولد والفرد غليوم ، سنة ١٩٣١ ، أو فى كتاب جورج سارتون George Sarton « مدخل إلى تاريخ العلوم «Introduction to the History of Science أو فى كتاب « تاريخ التقنية » A History of Technology لشارلز سنجر Charles Singer وآخرين ، اكسفورد ١٩٥٦ ولقد إنصب إهتمامنا هنا على مشكلة الحضارة عموماً . إلى أى مدى أثر التراث اليونانى فى روح العصر ، وإلى أى مدى صاغ وشكّل شخصية أفراده ؟

ولقد تميز إنسان الحضارة الهيلينية بذهنه المحب للبحث والتحقيق ، وبنعمة قوة الملاحظة ، ونضاله من أجل رؤية شاملة متوازنة للعالم بسلوكه المهذب الرقيق . ونحن فى وضع نستطيع أن نكونّ فيه رأيا مبنى على معلومات موثوقة عن شخصية ومعارف وعلوم لعدد كبير من ممثلى الحضارة المتوسطة ، لأنهم تركوا لنا كمية كبيرة

من كتاباتهم . ومن الطبيعى ، أن توجد هنالك إختلافات شخصية كبيرة بين مختلف الكتاب ، ومن الممكن إعتبار بعضهم ، بما فيهم من فلاسفة مشهورين ، أنهم قد عاشوا على الشكل المثالى الذى سبق أن أوردناه عنهم . على أن الآخرين منهم ، فإنهم قد أدركوا هذه الصفات ، وجمعوا صنوفاً هائلة من المعرفة مع نظرة متكاملة عالمية وشخصية متسقة أخلاقية وإنسانية .

فى بعض الوجوه ، أستطيع القول ، بأن الحضارة المتوسطة قد فاقت أساتذتها ، اليونانيين الأقدمين والرومان . وإنى أتذكر بأن علم مقارنة الأديان الإسلامى ، أو ما شابه ذلك ، على حد معرفتى ، لم يكن موجوداً من قبل . لكن لدينا كتباً عربية شاملة عن العقائد ومعتقدات كل العالم المعمور آنذاك ، وعن النحل المختلفة ، والمدارس الفلسفية وأنظمة الفكر ، الإسلامية وغير الإسلامية . القديمة والمعاصرة . ويعُد كتاب « الملل والنحل » الذى أنهى « الشهر ستانى » كتابته سنة ١١٢٧م ، وهو عالم من خراسان بشمال إيران ، أشهر نموذج ومثال لهذا النوع من الكتب . وحين نقارن معلومات هذا الكتاب الغير منحازة والمفصلة والمصاغة صياغة جيدة مع النصوص اليونانية واللاتينية التى تتصل باليهودية ، علينا أن نعترف بأن ، البشرية خطت خطوات واسعة إلى الأمام ما بين تاكيتوس والشهر ستانى . ولقد كان كل ما عرفه المؤرخ الرومانى الشهير عن التوحيد أن اليهود عبدوا فى معبد أورشليم تمثالاً لحمار . وبخصوص السبت ، تلك الهدية القيمة من اليهودية للجنس البشرى ، لاحظ فقط أن اليهود كانوا أكسل الشعوب ، لأنهم يأخذون يوماً كاملاً للراحة فى كل أسبوع . وحتى يحصل على معلومات مؤكدة وموثوق بها عن اليهودية ، كان على تاكيتوس أن يمشى إلى مبنى أو مبنين ، حيث يوجد يهوداً مثقفين على تنشئة هيلينية كانوا فى إستطاعتهم تعليمه أحسن . لكنه هو ومعلميه اليونانيين ، الذين نقل عنهم ، كانت تنقصهم روح البحث والمسئولية

العلمية التى يحتاجها مثل هذا العمل [١] . وكم كان الشهر ستانى مختلفاً ، فلقد كابد وعانى ليدرس بالتفصيل وأن يصف بموضوعية بعض النحل أمثال الثنيوية الفارسية ، والمانوية وأتباع مزدك ، وقد كانت جميعها ، بالطبع ، محرمة له من وجهة نظر الدين .

وهنالك مثال آخر لعالم شهير لروح البحث عاش فى فترة الحضارة المتوسطة وهو البيرونى ؛ وهو فارسى أيضاً (توفى حوالى سنة ١٠٥٠م) . ولقد كان عظيماً أيضاً فى الرياضيات ، والفلك والعلوم الطبيعية وراصداً للشعوب والعقائد الأجنبية . ولقد علّم البيرونى فى الهند العلوم اليونانية للعلماء المحليين وتعلم منهم السانسكريتية وأمور دينهم . ويعُد كتابه « وصف الهند » أو « صفة الهند » مصدراً فائق القيمة لمعلوماتنا عن حضارة هذا الإقليم خلال القرن الحادى عشر ووثيقة بارزة وتحفة علمية وحكم سديد .

ونستطيع أيضاً أن نؤكد إفتراض وارنر چيجر werner Jaeger من أن هنالك زمالة علمية حقيقية دولية أيام الحضارة المتوسطة . ولقد أثبتت كل من المصادر الأدبية ، مثل كتاب « عيون الأنباء فى طبقات الأطباء » لإبن أبى أصيبعة ، والشواهد الوثائقية مثل وثائق جنيزة القاهرة ، أنه قد سادت عموماً روح التسامح والاحترام المتبادل بين دارسى العلوم اليونانية من مختلف الأجناس والأديان [١] .

وبداية من القرن الثالث عشر فصاعداً ، تضاءلت سريعاً روح البحث وروح التسامح وأصبحتا قريبة من الإنقراض مع حلول نهاية القرن الخامس عشر ، تماماً

---

(١) أنظر ، Theodor Reinach , Textes d'auteurs Grecs et Romains relatifs au judaisme , Paris 1890 .

(٢) أنظر للمؤلف الحالى : " The Medical Profession in the Light of the Cairo Geniza Documents", Hebrew Union College Annual 34 (1963), pp. 177 - 194 .

فى نفس الوقت الذى بدأت فيه أوربا تخطو خطواتها الكبرى إلى الأمام . وهنالك أعراض كثيرة صاحبت هذا التدهور وربما كانت أسبابها الرئيسية : حكم طوائف الجند الأجانب ، المشار إليهم آنفاً ، وكسوف شمس الطبقة الوسطى وحلول الاقتصاد الإقطاعى بدلاً من الاقتصاد التجارى الحر ودون شك إقطاع ذو طابع شرقى ، وأخيراً ، التنظيمات والأنظمة المتزايدة التى سنها رجال الدين المسلمين ، التى بعد قرون تالية ، شكلت تنظيماً مفككاً لعلماء الدين المستقلين .

على أنه ، من العدل أن نقول أن التراث اليونانى لم يُفقد تماماً فى الأقطار الإسلامية . فلقد كان المنطق يدُرس فى المعاهد الدينية الإسلامية العالية ، طالما كانت مناهجها الدراسية سارية المفعول ، ولقد ظل التنظيم التصنيفى للكتب الذى تعلمه المسلمون من العلوم اليونانية قائماً ، برغم أن مصادر الدين الإسلامى القديمة ، التى كانت تدرس كمادة أساسية فى المدارس ، كانت فقيرة للغاية فى تنظيمها .

ثانياً ، فإن العربية ، التى كانت قد أصبحت أداة فعالة للتعبير عن الأفكار المقتبسة من الترجمات اليونانية ، إحتفظت بمرونتها وغناها .

وبسبب هذا التأثير اليونانى العميق على العربية ، وتأثيره من خلالها على العبرية والفارسية والتركية ، إستطاعت كل هذه اللغات أن تعبر عن الأفكار الحديثة ، بمجرد توصلها إليهم بسهولة نسبية .

وفى أيامنا هذه ، قامت مجموعة طيبة من علماء الشرق الأوسط وأدبائه ، من جديد ، بأعمال الترجمة والاقتباس عن الكتابات اليونانية ، ولم تأت هذه الترجمة هذه المرة للكتب العلمية ، ولكنها جاءت للأدب المحض ، وعلى وجه الخصوص هذا الفرع من الأدب الذى لم تمسه يد علماء الحضارة المتوسطة . وأصبحت كتابات هوميروس ، والتراجيديا ، وقصائد الشعر الغنائى وكتب المؤرخين كلها متواجدة بالعربية ، والفارسية والتركية . وأتذكر بأن هنالك ترجمات وضُعت لفائدة تثقيف القارئ العادى ، وليست لأولئك المتفرغين للدراسات الجامعية ، وهى تشتمل أيضاً على أعمال الفلاسفة . واليوم ، فإن طلاب المدارس العليا (الثانوية)

فى القاهرة واستانبول أو طهران يعرف تقريباً الكثير عن كلاسيكيات اليونان أكثر من نظيره فى نيويورك أو لوس أنجلوس . على أن ، هذا الإهتمام من جانب الشعوب الإسلامية للكلاسيكيات اليونانية لا يشكل الإستمرارية التى حدثت أيام الحضارة المتوسطة . وفى ذلك ، كما هو فى حالات أخرى كثيرة ، تصرف المسلمون المعاصرون كأعضاء فى الحضارة العالمية التى ننتمى جميعنا إليها [1] .

ولقد أكدت إفتتاحية هذا البحث أن هنالك إهتماماً واضحاً هذه الأيام بمصير التراث اليونانى فى الإسلام ، وبنوعية هذا التراث ومدى أمده . وما هى النتائج التى نستخلصها من معاينتنا لخصائص ونمو الفترة الهيلينية الإسلامية ؟ أما عن نوعيتها ، فاعتقد أننا لسنا بحاجة إلى إضافة شئ إلى ما سبق أن قيل عنها . ولقد أثبت مثال الحضارة المتوسطة أن القيم الحقيقية التى تخلقها حضارة ما من الممكن أن تنتقل بنجاح إلى حضارة آخرى . أما عن استمرارية الفترة الهيلينية فى الإسلام ، التى وصفناها بأنها دامت لحوالى ٤٠٠ سنة ، من الممكن أن تقارن بالفترة الإنسانية فى أوربا ، بمعنى القول ، أن مفعول الدراسات الكلاسيكية كان فاعلاً تقريباً . مابين سنوات ١٥٠٠ و ١٩٠٠ . وبالطبع ، فإنى حذر تماماً من الإختلاف . فبينما كان التراث اليونانى قد أصبح جزءاً متمماً للحضارة الغربية ، ولو أنه لم يكن دائماً جزءاً واضحاً لمعاصرة هذه الحضارة ، فإن نفس الشئ لا يقال عن فترة الإسلام المتأخرة . وسبب هذا الإختلاف هو أن الحضارة الحديثة نمت من إنسانية عصر النهضة ، بينما لم تكن الحضارة الوسطى للشرق الأوسط كذلك ، وكما قرر بيكر C.H. Becker ، فإنها ليست هيلينية أسيوية ، ولكنها هيلينية إسلامية ، لأن الإسلام كان نظاماً إسلامياً مكتملاً حين جرَّب تأثير الهيلينية . وحين أصبح

---

(١) أنظر ، Bencheneb, " Les humanites grecques et 'Orient arabe moderne " , Melanges Louis Massignon , vol . I, Damascus 1956 , pp. 173 - 198, Jorg Kraemer , " Der Islamische Modernismus und das griechische Erbe " , Der Islam 38 (1962) , pp. 1 - 27 .

هذا التأثير ضعيفاً وازداد ضعفه ، ففى النهاية بقى الإسلام ، ولم يكن الدين لوحده قوياً بما فيه الكفاية ليقف أمام القوى المدمرة الكثيرة التى كانت تعمل فى العالم الإسلامى خلال الستمائة سنة الأخيرة .

وفى أيامنا هذه ، بطُلت العملية الحضارية وتوقفت . ولم يكن الإسلام هو الذى إستوعب الحضارة الحديثة ، لكن الحضارة الحديثة هى التى وضعت نفسها مكان الإسلام ، وهى التى أجبرت العالم الإسلامى على أن ينتظم فى الحضارة العالمية التى لافكاك منها .[1] وما يحدث اليوم لا يمكن أن يقارن بأى حال من الأحوال مع ماقد حدث منذ ألف ومائة عام مضت . ومن الممكن أن نتعلم من التاريخ ، لكن التاريخ أبداً لن يعيد نفسه .

---

(١) فى أوائل سنة ١٩١١ كتب الكاتب التركى المسلم عبد الله سيفديت Cevdet يقول : « ليست هنالك حضارة ثانية . فالحضارة تعنى الحضارة الأوربية » . ولقد أعلن كمال أتاتورك سنة ١٩٢٤ قائلاً : « الأقطار تتغير ، لكن الحضارة واحدة ولكى تتقدم الأمة يجب أن تأخذ مكانها فى هذه الحضارة » . أنظر ، برنارد لويس : The Emergence of Modern Turkey , Oxford University Press 1961 , pp. 231 , 263 , 287 .

ومع أن معظم المسلمين يعارضون هذه الحقائق ، لكن ذلك لا يقلل من صحتها .

الجزء الثانى

النظم الإسلامية الدينية والسياسية

الفصل الثالث

الصلاة فى الإسلام

« إن غالبية الشباب فى الشرق الأوسط لا يؤدون الصلاة على الإطلاق » . هذه العبارة وردت فى مقال منشور بعد وفاة مؤلفه نشره الكاهن يوحنا ڤان إس John Van Ess ، وهو مبشر أمريكى عاش فى البصرة بالعراق ، لحوالى أربعين عاماً وكان مراقباً لاذعاً فوق العادة ناظراً بعين العطف لمسرح الأحداث فى الشرق الأوسط [١] .

كذلك فإن كاتباً مغربياً مسلماً ، ينسب نفسه إلى جيل الشباب ، يجهر برأى أقوى عن ذات الموضوع – وذلك بالنسبة لموطنه ، وقد إشتهر حديثاً بالمغالاة فى المحافظة : « أما عن الصلاة ، فلا يؤديها إلا الطاعنون فى السن . وحتى هؤلاء فإن صلاتهم فى غالبيتها مجرد عادة أو مظهر »[٢] .

وسوف يكون من التهور أن ننسب تضاءل الورع فى العالم الإسلامى الحديث إلى تأثير « المادية الغربية » . ولقد جرت إنتقادات مماثلة لتلك الانتقادات المذكورة آنفاً إلى الوقت الذى كان فيه النفوذ الأوربى فى العالم الإسلامى غائباً بالفعل . ولقد كتب لين E.W. Lane حوالى سنة ١٨٣٥ يقول : « لقد كان فى مصر نسبياً بعض الأشخاص القلائل الذين يؤدون هذه الفريضة ويواظبون على أدائها ولا يهملونها ، وهنالك الكثرة التى لا تكاد تؤديها على

---

1 - The Muslim World 40(July 1950),p. 155 .

وكتابه Meet the Arab , New york 1943 ، لازال يستحق القراءة .

2 - Driss Chraibi, Le Passe simple (Paris 1954)

quoted by G.E. von Grunebaum , Modern Islam (California University Press , Berkeley and Los Angeles 1962) P. 284 .

الإطلاق » [١] إنه الاستنزاف الداخلى للاسلام ، أو إستنزاف الدين عموماً الذى سبق أن تكلمنا عنه ، دون أى عوامل خارجية هو الذى حرم كثيراً من المسلمين من الحافز والقدرة على الصلاة .

ولما كانت الصلاة جوهر وخلاصة الإسلام ، فليس هنالك فرض من الممكن أن يقارن بها فى المجال والقوة وليس هنالك أى ميزه تميز المسلم الصحيح مثل إخلاصه فى صلاته .

وليست هنالك صفحة واحدة فى القرآن تخلو من الإشارة إلى الصلاة ، إما مباشرة ، بتحذير وتوجيه المؤمنين ، أو بطريقة غير مباشرة ، بإيراد أمثلة التضرع ، والتأمل وأدعية التسبيح [٢] . وإن الصفة الأولى لكل من يتبع عقيدة محمد هى « الذى يذكر إسم الله ويصلى » ، « قد أفلح من تزكى وذكر إسم ربه فصلى »[٣]. والمسلمون هم « الذين هم على صلاتهم دائمون »[٤] بينما فى سورة القيامة [٥] ، فإن المذنبين الذين سيعذبون فى جهنم ، سوف يسألون عن سبب دخولهم لها فيعترفون بأنهم لم يكونوا من المصلين . « كل نفس بما كسبت رهينة إلا أصحاب اليمين فى جنات يتساءلون عن المجرمين ، ماسلككم فى سقر قالوا لم نكن من المصلين » .

---

1 - An Account of the Manners and Customs of th Modern Egyptians , Chapter III , Everyman's Library , p.73 .

٢ - توجد فى رسالة الدكتوراه للمؤلف التى لم تُنشر كل أوجه الصلوات القرآنية ، وما قيل عن الصلاة فى القرآن وصُف بدقة وجمال فى مقال: " La priere selon le Coran ", by le pere Andr'e d'Alverny , s.J. , proche Orient Chretien 10 (1960) , pp. 212 - 226 , 303 - 317 , II (1P61), pp . 3-16 .

٣ - الأعلى : ١٥
٤ - المعارج : ٢٣
٥ - القيامة : ٤٣

أصل الصلاة المشروعة

لقد أصبحت كلمة « صلاة » الواردة فى الآيات القرآنية الأولى ، هى التسمية لهذه الفريضة الهامة على المسلم . وهذه الكلمة أشتقت من أصل آرامى من اللغة الآرامية ، حيث كانت فى الأصل تعنى « الإنحناء » ، لكنها إتخذت المعنى العام للصلاة المشروعة فى كل من المعبد اليهودى والكنيسة بوقت طويل قبل أن تنفذ إلى الجزيزة العربية وأقطار أخرى . ومثلت فى إنتشارها الواسع جزءاً هاماً من التاريخ الدينى . ودعوة القوى السماوية العلوية طلباً للعون أو تعظيمها فى ورع مستحب هما عادة إنسانية وموجودة ، بشكل أو آخر ، على الدوام فى أى مكان من العالم [1] . على أن الصلاة كشعيرة ، تتكون من مجموعة من النصوص التى تتلى بحركات دقيقة من الجسد فى أوقات محددة هى شئ مميز . ودون ريب ، فإن صلوات رسمية مثل هذه ترجع إلى العصر القديم كانت على الأصح منتشرة . وكانت تشكل جزءاً من إحتفال الأضاحى أو أعمال السحر . ومن ناحية أخرى ، فلقد ظهرت فى ظروف دينية تاريخية صلاة « مجردة » غير مصاحبة ، أو ، كما تسمى فى العبرية ، « صلاة عامة فى المعبد بالقلب » وعندما كانت الأضحية ممنوعة ، من أجل وقاية التوحيد ، فى إسرائيل فى كل مكان ما عدا فى معبد القدس ، وعندما ، على الجانب الآخر ، إكتمل تشريع الكتاب المقدس ، واعتبرت معرفته شيئا لا غنى عنه لاكتساب السلوك القويم ، حل شكل آخر من بيوت العبادة

---

(١) العمل المثالى عن هذا الموضوع لا يزال ماكتبه فردريك هيلار :

Friedrich Heiler, Prayer, a study in the History and Psychology of Religion, transl. by Samuel Mccomb and J. Edgar Park, Oxford University Press, 1932: وانظر أيضاً " Gebet " in Religion in Geschichte und Gegenwart, Tubingen 1958, V, pp.1210 - 1235 (by f. Heiler and others) .

محل المعابد القديمة . وكلمة Synagogue التى تعنى " الكنيس " أو معبد اليهود ، هى ترجمة يونانية لكلمة عبرية معناها " بيت الاجتماع " وكلمة إكليسيا ecclesia اليونانية بمعنى الكنيسة تعنى نفس الشئ . وكلمة Mosque وتعنى بالعربية " مسجد " ، تدل حرفيًا على مكان السجود ، لكن وظيفته هى نفس وظيفة المعبد اليهودى والكنيسة المسيحية القديمة : صلاة مقررة غير مصحوبة بالأضحية ، وتجمع لسماع التعليمات الدينية وكل نشاط آخر يتصل بوحدة العقيدة .

لذلك ، فعند ترجمتنا كلمة « صلاة » كعبادة ، يجب أن نضع فى أذهاننا أن الإشارة هنا ليست فقط لعبادة عفوية ، ولكن لتحقيق فرض وأدائه ، وهو أسمى فرض اعتبره الإنسان قد فرض عليه ، على الأرض ، وهو الصلاة لله « التحيات لله والصلوات والطيبات » عبارة تتكرر لأكثر من عشرين مرة فى اليوم وهى بالطبع جوهر الصلاة وعطرها .

أسماء ونماذج *الصلاة* فى *القرآن*

تكررت كلمة «صلاة» وإشتقاقاتها فى القرآن حوالى مائة مرة[1]. لكن هنالك تعبير واحد من التعابير العديدة التى يشير فيها إلى عمل العبادة . وفى القرآن ، مثلما هو فى الإنجيل ، فإن الكلمة الشائعة للصلاة هى « مناجاة الله » ، بينما « إستجابة » الله تعنى القبول الإيجابى . وهنالك عبارة ذات أهمية مساوية فى طريقة التعبير ، تقابلنا فى سورة من سور القرآن الأولى وهى : التلفظ باسم الجلالة » التى تعنى إعتقاد المرء فى ذاته . ولقد أستعمل هذا التعبير بالمثل فى الأنجيل . وإن الكلمات التى تصور حركات الجسم المصاحبة لتلاوة الآيات أستخدمت أيضاً فى القرآن كدلالة عامة للصلاة . ولذلك ، فإن محمداً حين حث مراراً وتكراراً غير المسلمين على « أن يسجدوا مع الساجدين » أو « أن يخضعو

(١) أنظر . . d'Alverny , Proche Orient Chretien 10 , p.303

لله ويعبدوه » فقد أراد أن يقول لهم ببساطة أن يشاركوا فى عبادة المجتمع الإسلامى[1] .

وإن العبارات العبرية والآرامية « سبح » و « تبارك الله » ، (وخاصة تبارك إسم الرب عند بداية منح الكاهن البركه بعد الصلاة) أخذها محمد عن الديانات القديمة وأستخدمت بوفرة . ولقد فضلَّ اللفظ الأجنبى عن الكلمة العربية البلدية للمديح بسبب الدلالة الدينية على وجه القصر للأولى[2] . ومن ناحية أخرى ، فإن كلمات « تسبيح » و « تقديس » ، المشتقة من العبرية والآرامية ترد فى القرآن فقط كإسم للصلاة ، ففى سورة البقرة : ٢٨ - ٣٠ « وإذ قال ربك للملائكة إنى جاعل فى الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إنى أعلم مالا تعلمون » وفى إصحاح ٦ : ٣ . وفكرة القداسة المتأصلة فى اليهودية والمسيحية ، لم تكن لها جذور فى الإسلام . [3]
وأول ما بشر به محمد أهل بلده هو الشعور بالذنب والندم . ثم بعد ذلك « طلب العفو والمغفرة » أصبح مطلباً أساسياً للأنبياء السابقين على الإسلام ، وقد ورد ذلك فى الآيات المكية فى المرحلة الثانية كما ورد على لسان محمد نفسه [4] . « .. ثم إنى دعوتهم جهارا . ثم إنى أعلنت لهم وأسررت لهم إسرارا . فقلت إستغفروا ربكم إنه كان غفارا » . ، « وياقوم إستغفروا ربكم ثم توبوا إليه يرسل السماء عليكم مدراراً ... »[5] ، « وأن استغفروا ربكم ثم توبوا إليه

---

(١) « وإذا قيل لهم إركعوا لا يركعون » المرسلات : ٤٨، « فاسجدوا لله واعبدوا » النجم : ٦٢ ، وأنظر سفر المزامير ٩٥ : ٦ ، حيث ترجمت الكلمة «كعبادة » تماماً مثلما أشير هنا « أن يركع ويسجد» .

(٢) حتى الزائر العابر لبلد عربى يعرف أن عبارة « الحمد لله » ، و « الشكر لله » ، هذه العبارة العربية تظهر كثيراً فى القرآن ، وخاصةً عند بداية السورة أو الآيات ، كما هو شائع بالنسبة للعبارة المماثلة فى الطقوس الدينية السريانية وأكثر ما هو ملاحظ ، هو أن محمداً لم يستخدم الفعل المتصل . بهذا الاسم ولكن أحل مكانه كلمة « سبح » (وهى فى العبرانية والآرامية تطلق شبح) .

(٣) - كابارا وهى لغوياً بمعنى « يكبر » ، لها نفس إشتقاق الدلالة اللفظية مثل الكلمة العبرية gaddel (من يتجادل ، فاتحة صلاة قادش وأجزاء أخرى من الصلاة اليومية) . وربما تكون قد تطورت إستقلالاً من عبارة « الله أكبر » ، حتى فى العصر الجاهلى . أنظر ورودها فى سورة المدثر : ٣ (..يا أيها المدثر قم فأنذر وربك فكبر ...)

(٤) نوح : ٩-١٠

(٥) هود : ٥٢

يمتعكم متاعاً حسنا إلى أجل مسمى ... » [1] وسرعان ما أخذ على عاتقه أيضاً الدلالة العامة للصلاة : « إن المتقين فى جنات وعيون آخذين ما آتاهم ربهم إنهم كانوا قبل ذلك محسنين كانوا قليلاً من الليل ما يهجعون وبالأسحارهم يستغفرون » [2] .

والخوف من القضاء الإلهى هو خوف واحد برغم أنه العنصر الرئيسى فى أصل رسالة محمد . ولقد أكد أيضاً من البداية سخاء الله وكرمه والواجب المفروض على المرء لإظهار إمتنانه له . « أعبدوا الله وأشكروه » أو ، « كونوا من الشاكرين » ، صارت عبارة معادلة للدعوة للصلاة [3] . وفى المدينة ، كما فى العهد الجديد ، « الشكر لله » تدل على صلاة المائدة التى تقال عند تناول الطعام [4] . ولقد سمح محمد وأحل للمسلمين تناول « طعام أهل الكتاب » . « اليوم أحل لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم ... » [5] وبالتالى من المحتمل تماماً أنه لم يفت محمد أن يعرف أن كل وجبة يهودية يسبقها صلاة مائدة وتختم بصلاة مائدة . نفس الحال ، فإن المسلم قبل أن يبدأ الطعام يقول : « بسم الله » ، وحين ينتهى منه يقول : « الحمد لله » [6] . والمسلمون الحريصون على التقيد بالدين ، مثل اليهود أقوياء الاعتقاد ، يغسلون أيديهم (بطرق

---

(١) هود : ٣

(٢) الذاريات : ١٥ - ١٧

(٣) « وإبراهيم إذ قال لقومه إعبدوا الله واتقوه ذلكم خيرلكم إن كنتم تعلمون » العنكبوت : ١٦

(٤) إنجيل متى ١٥ : ٣٦

(٥) المائدة : ٥

(٦) وربما يستخدم أيضاً الصيغ الكاملة وهى : « بسم الله الرحمن الرحيم » و « الحمد لله رب العالمين » . وبعد أن ينطق رب البيت بقوله « بسم الله » يرد عليه الضيف بقوله « هنيئاً » .

مفروضة معينة) الإثنتين قبل وبعد تناول الطعام . وبرغم أن هذه العادة الدينية بالتأكيد كانت من أحوال وعادات النظافة المفضية إلى الصحة (طالما كان المرء يستخدم أصابعه فى الأكل بدلاً من الشوكة) ، إلا أنها من الممكن أن تعود إلى طقوس إغتسال متصلة بالأضحيات . والفكرة خلف كل هذا هى أن الله ، إذا حمُد وشُكر ، يتواجد على مائدة صاحبها كما يتواجد على مذبحه .

ولقد كان « التماس الملاذ » هى الصيغة البدائية والأساسية للصلاة قبل الإسلام ، وهو تضرع حار لله ضد عدو معين أو ضد أعداء . وسورتى الفلق والناس من سور القرآن ، التى يختتم بهما القرآن ، هما مثلان أكثر إحكاماً لأمثلة هذا التضرع . وفى سورة النحل (الآيات ٩٨ - ١٠٠) يتسلم محمد التعليم بالقول : « فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم . إنه ليس له سلطان على الذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون . إنما سلطانه على الذين يتولونه والذين هم به مشركون » [1] . منذ ذلك الوقت ، فإنه تُسبق قراءة القرآن أو الحديث بكلمات « أعوذ بالله من الشيطان الرجيم » . وهذه العبارة تسبق أيضاً عبارة « بسم الله الرحمن الرحيم » ، التى تبدأ كل السور القرآنية بها ما عدا سورة واحدة ★، والتى يقولها المسلم قبل الشروع فى أى شئ له دلالة دينية . وغنى عن القول من أن إذاعة القرآن الكريم من محطات الراديو تبدأ أيضاً بالإستعاذة من الشيطان الرجيم .

(١) كلمة « رجيم » هنا فهم المسلمون معناها على أنه « المضروب بغير إنقطاع » ، أنظر الآية ٥ من سورة الملك « ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح وجعلناها رجوماً للشياطين وأعتدنالهم عذاب السعير » . ولقد اعتاد دارسو الغرب على أن يعتبروا هذه الكلمة مقتبسة من أصل كلمة «ريجوم الحبشية بمعنى ، ملعون . على أن عالم الساميات الشهير فرانز روزنستال يأخذها على أنها مشتقة من أصل كلمة « رجم » أو « رجن » ، فى معنى الكلام أو الدمدمة ، حيث تصف الشيطان بالمدمدم أو القذاف . انظر . Joshua starr Memorial Volume, New york 1953, pp. 83 - 84

★ هى سورة التوبة (براءة) .

هذه النظرة العامة القصيرة عن أسماء وأشكال الصلاة فى القرآن لا تكتمل إلا بإعطاء فكرة عن الشفاعة ، وهى الصلاة نيابة عن الآخرين ، التى فى أشكال مختلفة ، كثيراً ما يُشار إليها فى القرآن . فمحمد يخبرنا عن صلاة إبراهيم لأبيه ، ودعوة موسى ربه لبنى إسرائيل ، والأنبياء عموما والملائكة يشفعون يوم القيامة [١] . وفى المدينة ، أصبحت صلاة النبى لأتباعه ، لمجموعات أو أشخاص (أحياء أو أموات) أصبحت عنصراً أساسياً فى حياة مجتمعه اليومية وحصناً لمركزه فى قيادته [٢] . « إستغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم ذلك بأنهم كفروا بالله ورسوله والله لا يهدى القوم الفاسقين » [٣] . وفى فصل آخر من فصول هذا الكتاب تأكدت فكرة شفاعة النبى للمسلم على أنها أقوى العوامل النفسية فى رواج الدين الإسلامى [٤] .

وأخيراً ، فإن الله ذاته قد وصُف بالمصلّى « عليهم (المؤمنين) صلوات من ربهم ورحمة » . وطالما أن الله قد وصُف بالمصلى ، فإنه يبدو غريباً أن ينشغل ذاته بهذا العمل الإيمانى . ولذلك ، فإن الصلاة حين يشار بها إلى الله ، تكون قد أرجعت فى الترجمة الحديثة إلى « البركات » وما يماثلها من

---

(١) « قال سلام عليك سأستغفر لك ربى إنه كان بى حفيا » مريم : ٤٧ « وكم من ملك فى السموات لا تغنى شفاعتهم شيئا إلا من بعد أن يأذن الله لمن يشاء ويرضى » النجم : ٢٦.

(٢) « سيقول لك المخلفون من الإعراب شغلتنا أموالنا وأهلونا فاستغفر لنا ... » (الفتح : ١١) « خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وميل عليهم إن صلاتك سكن لهم ... » (التوبة : ١٠٣) « وإذا قيل لهم تعالوا يستغفر لكم رسول الله لووا رؤوسهم ... (المنافقون : ٥) .

(٣) التوبة : ٨٠

(٤) انظر الفصل السابق .

عبارات [١] . وذلك عدم فهم لنفسية العقيدة . فالإنسان دائما يرى الله فى خياله . وطالما أن الصلاة هى أهم أعمال المؤمن ، فإنه ليس من المتصور أن الله نفسه لا يصلى . والتلمود ، خزانة الفولكلور الدينى اليهودى كان دقيقا فى تعريفنا حتى بآية صلاة الله . فهو يمدنا بمثال فى ذلك ، فنقرأ « ربما كانت رحمتى لعبادى أقوى من غضبى » [٢] والصلة الوثيقة لآية القرآن المشار إليها فى بداية الفقرة بعبارة التلمود صلة واضحة . فالهدف الرئيسى لصلاة الله ، بالطبع ، هو الصلاة على نبى الإسلام . « إن الله وملائكته يصلون على النبى يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما » [٣] وعلى أساس هذه الآية ، فإنه حيثما يذكر اسم محمد ، سواء شفاهة أو تحريراً أو طباعة ، فلابد من إلحاقه بقول « عليه الصلاة والسلام » والتسليمات ، كما أشارات الآية السابقة ، نوع من الصلاة للتحية . و ذلك، فإن القرآن (و بالطبع كذلك المصادر الاسلامية الحديثة) تكرس إهتماماً كبيراً بهذه الشكلية . « السلام عليكم » أيضاً صارات تحية اليهود ، وأعتنى بها بصورة إسلامية واضحة ، أعنى مغايرة لكل أشكال التحايا المختلفة التى كانت شائعة

---

(١) « فأذكرونى أذكركم واشكروا ولا تكفرون . يا أيها الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلاة إن الله مع الصابرين . ولا تقولوا لمن يقتل فى سبيل الله أموات بل أحياء ولكن لا تشعرون .... أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وأولئك هم المهتدون » البقرة : ١٥٢ - ١٥٧ . الإشارات القرآنية مأخوذة من : Richard Bell, the Qur'an, translaled etc., Edinburgh 1937, p. 22, Regis Blanchere, Le Coran, Paris 1949 - 51, p. 993, and Rudi Paret, Der koran, Stuttgart 1963, p. 23, Andre'd' Alverny, Proche Orient Chretien 10, P.314.

2 - Talmud Bab, Berakhoth, Fol 7a .

حيث استخدمت كلمة رحمة بمعنى الصلاة مثلما ورد فى القرآن .

(٣) الأحزاب : ٥٦

بين عرب الجاهلية . [1] فى آيات كثيرة ، يحيا المؤمنون فى الجنة بالسلام من قرنائهم ، والملائكة أو من الله ذاته ، هذا يماثل ما فى العقيدة التلمودية : « حين يفترق المؤمنون إلى مقامهم الأبدى ، يقال لهم أدخلوها بسلام » . [2] وهنالك تعليمات عديدة للاستعمال الصحيح للتحية وردت فى القرآن ، على سبيل المثال ، ألا تدخلوا أى منزل دون أن تحيوا أهله « بسلام من الله » ، أو أن تردوا التحية بتحية أحسن منها . كلا هذين التعليمين موجود فى المصادر التلمودية ، ولكن من المحتمل أن يكون معظمها عبارات بتجيل وقواعد سلوكية شائعة فى الشرق الأوسط . والمسلمون المتشددون لا يحيون أبداً غير المسلم بتحية الإسلام « السلام عليكم » ويجب على المسلم ألا يحيى أحداً بتحية الإسلام مالم يتأكد من أنه سوف يتقبلها ويرد بتحية أحسن منها .

الصلاة المشروعة فى القرآن

سوف لا نحاول هنا تتبع تفاصيل إقرار الصلاة المشروعة على المسلمين فى حياة محمد ، وهو موضوع مثير للجدل ويحول بطبيعته دون الوصول إلى نتائج صحيحة فاصلة [3] . ومن جانب آخر ، فإن دراسة عوامل هذا الفرض العظيم كما ورد فى القرآن مساعدة على فهمه فهماً صحيحاً ، طالما أن القرآن هو مصدرها الوحيد ، بالإضافة إلى تجليه فى ذهن المسلم العادى أكثر من أى كتاب إسلامى آخر . وحين نفتح الفصل الوثيق الصلة بالموضوع فى صحيح البخارى ، أكثر مجاميع الحديث قبولاً ، نجد الرواية التالية عن التعريف بالصلاة اليومية . وهو أن محمداً عند العروج به إلى السماء ، وصل إلى سدرة المنتهى فى السماء السابعة ، وهنالك

---

1 - Goldziher , Muhammedanische Studien I, Halle 1888 , p .264 .

2 - Tanna debe Eliyahu , Ch . 2 . , M.Lidzbarski , Salam und Islam , Zeitschrift fur Semitistik, I , p.90 .

(٣) إضافة للدراسة الواردة عن هذا الموضوع ، أنظر :

A . J. Wensinck, salat , EI 7, s.v. , J.J.Rivlin, Gesetz im Koran, Jerusalem 1934, pp.90 - 117 .

أخبر بأنه فُرضت على أمته خمسون صلاة فى اليوم والليلة . وحين نزل والتقى بموسى الذى كان فى سماء أخرى . وبناءً على نصيحة ، الرسول صاحب التجربة مع الأمم القديمة ، أخبره بأن يعود ويسأل التخفيف . وطالما أن المسلمين لم يكن فى إستطاعتهم أداء مثل هذا الفرض بهذه الكمية . تكرر الأمر ثلاث مرات ، وعاود محمد طلب التخفيف ، حتى وصل عدد الصلاة اليومية بصفة نهائية إلى خمس صلوات . والشكل الروائى للرواية بالطبع شكلاً أسطورياً ★ ويذكرنا بماورد فى سفر التكوين (١٨ : ٢٠ - ٢٣) ، حيث جادل إبراهيم ربه ، حتى تناقص عدد الرجال الصالحين المطلوبين لإنقاذ أشرار سودوم من خمسين رجل إلى عشرة رجال . على أن رواية الحديث ، فى إفتراضاته الأساسية ، رواية صحيحة ومدلول عليها بشهادة القرآن [1] .

والرواية الأخيرة من الممكن فهمها وإدراكها بسهولة ، إذا راعينا أولاً تركيبة الصلاة الإسلامية كما كانت مُدركة لنا من المصادر القرآنية القديمة الأولى وظلت تُمارس مع قليل من التغيرات فى الوقت الحاضر . فالصلاة قيل أنها خمس صلوات فى اليوم تتكون كل صلاة منها من عدد من الركعات ، وكل ركعة تشتمل على (١) التكبيرة عند إقامة الصلاة وذلك بقول « الله أكبر » مع رفع اليدين إلى جانبى الوجه . (٢) بنفس الوضع مع ترك اليدين إلى الجانبين تقُرأ الفاتحة ، ثم تتبعها آيات أخرى من القرآن ، وهى تختلف من ركعة لأخرى . (٣) الركوع بالرأس والجسد مع وضع اليدين على الركبتين (٤) السجود ، بمعنى ، أن يخر المصلى على ركبتيه ويتبعها بوضع أنفه وجبهته على الأرض . (٥) الجلوس

★ يكرر جوايتاين ويؤكد باستمرار عدم إيمانه وتشكيكه فى الاعتقادات الدينية الإسلامية ، فهو هنا يكذب المعراج وظروف فرض الصلاة على المسلمين خلاله ، وهو بذلك يردد تكذيب المشركين الأوائل له وتكذيب المستشرقين المتحاملين على الإسلام والمشككين فى تعاليمه .

١ - البخارى ، كتاب الصلاة ،الفقرة الأولى. ومكررة كما هى فى كل مجاميع الحديث المعتمدة

لقراءة التحيات وبالجلوس الثانى تكون الركعة قد إنتهت . ويُتبع كل ركعتين (اللتين تشكلان أساساً كل الصلاة) بالشهادتين (شهادة ألا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله) والصلاة على النبى وكذلك على المؤمنين حقا . وتنتهى مراسم الصلاة كلها بعبارة « السلام عليكم » تُقال مع لفت الرأس إلى اليمين ثم إلى اليسار . وهنالك إختلافات بسيطة بين طقوس الصلاة الإسلامية المختلفة بالنسبة لعدد الركعات ، كذلك بالنسبة لأوضاع الجسم والصيغ الصريحة [١] .

وعوداً إلى رواية الحديث عن بداية الصلاة الإسلامية فإننانتبين فيها كما فى عنصرها الأول والرئيسى فكرة أن الصلاة واجب فرض وأنه أثقل هذه الواجبات والفرائض . وأنها ليست مجرد طلباً للعون ، أو تعبيراً عن العرفان والشكر ، أو إعترافاً بالذنوب والاثام ، وإنما هى فرض دائم مكلف المسلم الصحيح الإسلام به طوال اليوم .

وتنتشر نفس الفكرة فى القرآن قبلاً فى كل آياته الأولى . وفى تلك الآيات ، فلقد خصص وقت الليل على وجه الخصوص للعبادة . « ..قم الليل إلا قليلا . نصفه أو انقص منه قليلاً . أو زدعليه ورتل القرآن ترتيلا . إنا سنلقى عليك قولاً ثقيلا . إن ناشئة الليل هى أشد وطأً وأقوم قيلا .إن لك فى النهار سبحاً طويلا . واذكر إسم ربك وتبتل إليه تبتيلا »[٢] . ولقد أعطى القرآن سببين لتفصيل صلاة الليل . ففى النهار يكون الناس مشغولين بمعايشهم ، بينما خلال الليل يكون الذهن أكثر حضوراً . وإلى هذين ممكن إضافة أن جماعة محمد كانت آنذاك لا تزال جماعة صغيرة لا تستطيع بسهولة أن تحرر نفسها من محيط بيئتها خلال النهار . ونتيجة لذلك فإنه من الطبيعى أن نسمع فى السنين الأولى من بعثة محمد عن تجمعات صلاة ليلية ،

---

(١) الوصف المقنع والمضبوط عن الصلاة الإسلامية (مصحوباً ببعض الصور لأوضاع الجسم) متضمنة فى كتاب : E.W.Lane , pp. 77 - 81

(٢) المزمل : ٢ - ٨ ، وهنالك عشر سور مكية أخرى تشير إلى صلاة الليل .

بينما يعد ذلك خصوصاً فى المدينة أصبحت صلوات السهر عملاً إختيارياً من أعمال التقوى ، إستبقاه المسلمون مع نمو دولتهم [١] .

أما عن أحجام تجمعات الصلاة الأولى فى الإسلام فقد عرفنا بعض هذه العناصر : النطق باسم الله ، وقراءة من القرآن يعقبها سجود ، مصحوباً بمديح يقوله جماعة المصلين . وبالإضافة للآيات التى وردت فى الصفحات السابقة ، فإن الآيتين التاليتين آيتان توضيحيتان : « فما لهم لا يؤمنون وإذا قرئ عليهم القرآن لا يسجدون » [٢] و « إنما يؤمن بآياتنا الذين إذا ذكروا بها خروا سجداً وسبحوا بحمد ربهم وهُم لا يستكبرون » [٣] .

وهكذا فإن أصل الصلاة الإسلامية إختلف عن الأخيرة ، بشكل واضح فى القراءة التى تتلى أمام حشد الناس – وفى ذلك ليس هنالك نص محدد يقوله المشاركون فى الصلاة . والإختلاف الأول ، مشروط بكون القرآن لايزال فى أول مراحل نشره ، والآخر بواسطة الحقيقة البسيطة التى مؤداها أن هذا النص لم يكن قد ظهر أصلاً إلى الوجود .

على أن ذلك قد تغير قبل مرور وقت طويل منذ تكوين صحبة حقيقية للإسلام . وإن رواية الحديث عن بداية الصلاة الإلزامية الجبرية ، الواردة سابقاً ، تربطها مع عروج محمد إلى السماء ، تفصيل محدد عن سيرة الرسول معتمدة على القرآن : « سبحان الذى أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى ... » [٤] (فى سورة الإسراء) . وتعتبر القصة أن تلك منحة من الله قدمت لهم وهى الخمس صلوات اليومية . هذا هو الإختلاف مع القرآن حيث أن عدد الصلوات لم يذكر على الإطلاق وكذلك أوقاتها ، وفقاً للوصف

---

(١) لقد كانت الصلوات الليلية عنصراً من عناصر تعبد الزهاد والمسيحيين ، كذلك عند المجتمع الذى ترك لنا لفائف البحر الأسود ، أنظر ، Manual of Discipline VI , 7 - 8
فى الدراسات التلمودية اليهودية كانت هنالك إشارات إلى نشاطات صلوات ليلية منتظمة .

(٢) الانشقاق : ٢٠ – ٢١

(٣) السجدة : ١٥ ، وأيضاً الفرقان : ٧٣ والإسراء : ١٠٧ – ١٠٨ .

(٤) الإسراء : ١

الأدبي للقرآن ، الذى غالباً ما يُصاغ بشكل شعرى غير مقفى (١) . على أن هنالك تفصيلاً واحداً ورد فى الحديث يستحق المزيد من الإنتباه من الباحثين المحدثين اكثر من سابقيهم ، وأعنى به الإفتراض بأن الصلاة ، فى الشكل المعروف للحديث (وبعد ذلك) قد وضعت موضع الإستعمال بتعمد فى وقت معين ولم « تتطور » تماماً . هذا الإفتراض ، المعقول فى حد ذاته ، قد حمل من تفحص كتاب المسلمين المقدس .

الفاتحة - تركيب دينى رصين

فى وقت مبكر من فترته المكية الثانية إستخدم محمد ، إصطلاحاً جديداً ، يبدو ، أنه أخذه عن الكنيسة السريانية ، وهو إصطلاح « إقامة الصلاة » ، وإستخدمه تقريباً على وجه القصر كدلالة على الصلاة الإجبارية (٢) . وفى نفس الوقت ، أعطى لمجتمعه تركيب دينى معين : وهى الفاتحة ، فاتحة الكتاب (القرآن) . وتأتى الميزة الخاصة لهذه السوره أول ما تأتى فى موقعها . ولقدُ رتبت سور القرآن تقريباً على حسب طولها . فتأتى أولاً السورة رقم ٢ (سورة البقرة) التى تتكون من ٢٨٦ آية ، بينما تأتى فى آخر الكتاب سور يتراوح طول آياتها بين ثلاث آيات إلى ست . والفاتحة تتكون من سبع آيات ، لكنها لازالت ، كما يدل إسمها عليها ، تسبق الآخرين . زيادة على ذلك ، فإنها السورة الوحيدة فى كل القرآن التى تُشكل كلمات الصلاة المفروضة فحسب . وأخيراً ، فإن محتوياتها الفعلية تثبت أنها تركيب دينى أُحدث بتعمد لهذا الغرض نسبياً فى فترة البعثة الأولى حين كان محمد لا يزال راغباً فى شن أى هجوم على جماعات ديانات التوحيد القديمة الذين أرادوا أن يكون لهم نصيب فى ديانة مجتمعه (٣) .

---

(١) التفصيلات فى EI[1] s.v, Salat .

(٢) أنظر ، A. Jeffery , The Foreign Vocabulary of the Quran , Baroda 1938 , p.198 ., حيث توجد مادة غزيرة

(٣) فى نفس سورة الإسراء التى يشير محمد إلى عروجه إلى السماء ، خاطب محمد المكيين قائلاً : « آمنوا به (القرآن) أولا تؤمنوا إن الذين أوتوا العلم من قبله إذا يُتلى عليهم يخرون للأذقان سجدا » الاسراء : ١٠٧

من وجهة النظر هذه ، فإن الصلاة تحتوى على النقاط الرئيسية من دعوة محمد : الإعتقاد فى الله ، يوم القيامة وسخاء الله الذى من الممكن أن يغير قضاء المرء وقدره ، إذا هو سار على الصراط المستقيم . ومن ناحية أخرى فإنها تحجم عن إحتواء أى معتقدات دينية إسلامية أخرى ، مثل الإعتقاد فى وحى محمد ، الجلى تماماً فى الفترة المكية الثانية من البعثة ، أو تعظيم « البيت » ، الكعبة ، الذى أصبح تعليماً رئيسياً حتى قبل الهجرة إلى المدينة .

ويتساءل المرء عن سبب قصر الصلاة الاسلامية وبساطتها . وسوف يكون خطأ كبيراً أن نرجع ذلك إلى ندرة أفكار محمد وقلة طرق تعبيره . فإن دراسة للصلاة والآيات التى تحدثت عنها فى القرآن توفر كنزاً كبيراً للمفاهيم الدينية والتعاليم الطقوسية . على إننا ، يجب أن نضع فى أذهاننا مدى غرابة وعدم إعتياد معظم محتوى هذا النص للعربى الوثنى العادى .

ولم يكن فى الإمكان جعل الصلاة مقبولة من الجميع إلا بجعلها فرضاً ثابتاً عليهم وفرضاً سهلاً غير معقد . فنجد فى ختام سورة البقرة « .. لا يكلف الله نفساً إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا . ربنا ولا تحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا . ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به وأعف عنا وأغفر لنا وارحمنا أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين » . لقد كان محمد عارفاً بقومه . فقصر نفسه على أقل الأساسيات يفعله ذلك نجح فى عمل مشاركة كاملة فى صلاة عامة ممكنة حتى للمبتدئين .

عدد ، وأوقات ومظاهر أخرى للصلاة اليومية

من البديهى أنه بسبب قصر الفاتحة المتناهى ، التى تشكل الركن الرئيسى للصلاة الإسلامية ، أن تتكرر عدة مرات أثناء الصلاة . بمعنى آخر ، فإنه منذ تنظيمها فى بداية الفترة المكية الثانية حملت الصلاة أساساً نفس الشكل الذى نراها عليه الآن . ويفسر هذا الإفتراض أيضاً وجهاً آخر للصلاة الإسلامية التى سببت مصادرها القرآنية مشاكل كثيرة للمسلمين وللباحثين المحدثين : تتصل بعدد الصلوات اليومية وتوقيت إقامتها . وحيث أنها تكونت من عدد يزيد أو يقل فى

ذات وحداته ، فقد أسندت نفسها بسهولة إلى أن تكون مشطورة إلى صلاتين أو ثلاث صلوات مختلفة . وفى أماكن كثيرة فى القرآن ، ترد عبارة «بكرةً وعشيا» ، وهى الساعات الطبيعية للعبادة قبل وبعد العمل اليومى ، واعتمدت كأوقات للصلاة . ومع ذلك ، نقرأ أيضاً : « فسبحان الله حين تُمسون وحين تصبحون وله الحمد فى السموات والأرض وعشياً وحين تظهرون » (١) وذلك يجعل الحد الأدنى خمس صلوات يومية . وعلى هذا فإنه من الممكن أن يكون هو العدد الذى يصدق عليه إتفاق تعاليم الإسلام بالإجماع وأصبح إلزامياً فى ذلك الحين خلال حياة محمد .

ولماذ كان العدد خمسة ؟ إن الإجابات المختلفة السابقة عن هذا السؤال من الممكن إعتبارها إجابات مُرضية . ومن المحتمل أن يكون هذا العدد قد تُوصل إليه خلال تطور الصلاة الإسلامية وأنها تحددت أخيراً لدون سبب خاص يُذكر . وعلى الجانب الآخر ، فإنه لا يُستبعد أن يكون هذا الإختيار غير تصادفى تماماً . وبالنظر إلى أن العناصر الطقوسية المتضمنة فى القرآن هى فى معظمها مستمدة من صلوات الكنيسة الشرقية والمعبد اليهودى * ، فمن الملائم أن نبحث إجابة عن تساؤلنا عن مدى علاقة محمد بالديانتين التوحيديتين الأخريتين اليهودية والمسيحية .

ويعرض سفر المزامير خيارين لعدد الصلوات اليومية ، وهى ثلاثة فى المزمور ٥٥ : ١٧ - ١٨ (٢) « فى المساء ، والصباح ، والظهيرة سوف أصلى » وسبعة فى المزمور ١١٩ : ١٦٤ « سبع مرات فى اليوم سوف أمتدحك » . ولقد صارت الأولى قاعدة للصلاة اليهودية ، أنظر دانيال ٦ : ١٠ - ١١ ، والثانية كانت صورة لـ horae canonicae ، السبع « ساعات » للرهبان « السريان » (٣) . وفى الوقت الذى كان للمسلمين فيه معاملات مع شعب مجتمع اليهود ، كانوا أيضاً معتادين على الرهبان والكهنة المسيحيين ، وهنالك إشارات كثيرة عنهما فى الشعر

---

(١) الروم : ١٧ - ١٨ .

* يعاود جوايتباين إدعاءاته الساذجة بصدد الأصول الإسلامية منطلقاً من تعصبه ليهوديته وافترائه على أصول الإسلام . وهذه الترجمة تمثل رأيه الشخصى ولا تحتاج إلى تعليق بعد أن كشف المؤلف عن حقده على الإسلام وتطاوله عليه فى كل كتاباته التى تتصل بهذا الدين .

(٢) الرقم الأول أشير إليه فى النص العبرى ، والثانى فى الترجمات الانجليزية .

(٣) أنظر ، E.A.W.Budge , The Book of Governors , London 1893, Introduction, p.Lv.The eight horae of the Greek church .

العربى الجاهلى وفى القرآن . وإنه لمن المحتمل تماماً أن يكون محمد على علم بالصلاة اليومية التى يؤديها شعبى الديانتين . والآن ، فى آية قرآنية تتصل بالصلاة ، وإن يكن وجه منها مختلفاً عن تلك التى نتعامل معها هنا ، أُخْبر المسلمون بأنهم يكونون مجتمعاً « وسطاً يشهد على الناس (بما هو حق) ، » « وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً ... » [1] .

وبالنظر إلى مثل هذا الدور ، فإن اختيار الخمس صلوات اليومية يكون إختياراً معقولاً وسطا بين السبع « ساعات » عند الرهبان المسيحيين والثلاث صلوات فى المعبد اليهودى .

والآية التى نشير إليها مأخوذة من أصول سورة فى القرآن وهى سورة البقرة تتحدث عن موضوع القبلة ، وهو الاتجاه الذى يتجه إليه المسلمون عند الصلاة . وهذه نقطة نقاش بين مختلف الطوائف الدينية وأيضاً بين وجهات النظر المختلفة داخل مجتمع دينى ومجتمع دينى مماثل . ولا شك ، إذن ، فى أن هذه المسألة قد شغلت ذهن محمد سابقًا فى مكة [2]، بينما تظهر سورة البقرة (الآيات ١٣٦ - ١٥٠) أنه ظل يتأمل وقتا طويلا حتى « أعطى » القبلة التى ترضيه ، وهى القبلة تجاه الكعبة . ولو قرأنا هذه الآيات قراءة متأنية بصدد هذه المسألة سنكتشف أربع مراحل فى تطورها . أولاً ، أن هنالك إتجاه للصلاة يعتبر إتجاها صحيحا للصلاة ، ثم قاسم محمد القبلة مع قبلة مجتمع آخر (وهو إتجاه بيت المقدس) ؛ ثالثا ، حين أراد أن يتحرد من هذه القبلة حاول أن يتخذ إتجاهات أخرى (" قد نرى تقلب وجهك فى السماء " البقرة : ١٤٤) ، وأخيراً الوصول إلى القبلة الصحيحة ، (" فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره ") ، وهذا يعنى أن ، الاتفاق على الفهم الأول للإسلام ، وهو

---

(١) البقرة : ١٤٣

(٢) البقرة : ١١٥

الاتجاه حول مكة ، قد تم إختياره . ولم يتفق كاتب هذا المقال مع النظرية العامة المتداولة من أن الاتجاه الأول للقبلة نحو بيت المقدس كان حركة سياسية قصد منها النبى أن يكسب إلى جانبه يهود المدينة . فبالإضافة إلى الأسباب التى وردت سابقا فيجب التأكيد على أن بيت المقدس كانت فى تلك الأيام مقدسة للمسيحيين مثلما هى مقدسة لليهود .

والقبول النهائى لتحويل القبلة نحو مكة كان له تأثير كبير على شعور المسلمين الدينى فى كل العالم . ويجب أن يكون معلوما ، أن محمداً كان على علم تام لهذه الحقيقة : " ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله إن الله واسع عليم " . كذلك فإن الإيمان الحقيقى والسلوك القويم أهم بكثير من مثل هذه الشعائر ، ويتجلى ذلك فى قول القرآن : " ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين .... " (١) .

ومن المهم أن نشير إلى أن آيات التلمود المتصلة باتجاه الصلاة تشير أيضا إلى الرأى القائل بأن الله موجود فى كل مكان (٢) .

وفى المدينة ، إنتشرت تعليمات مفصلة لخاصية أخرى من خصائص صلاة المسلمين اليومية ، وهى فرض (الوضوء) غسل الوجه واليدين والذراعين حتى المنكبين ، كذلك القدمين . هذه النظافة المتصلة بطهارة الفكر عرفت سابقًا فى كل حضارات الشرق الأوسط القديمة وتقرير الطهارة الدينية كان له صلة رئيسية بدياناتها . وبإقرارها خمس مرات فى اليوم مارس الإسلام نفوذاً تربوياً عظيماً . وكما ورد فى السابق ، فإن هذا المتطلب الأساسى (الوضوء) قد أثر أيضاً على ملابس الشباب المسلم فى كل مكان (فارتدوا أحذية من السهل خلعها ، وأكمام واسعة تشمر بسهولة حتى فوق الكوع ، وغير ذلك) .

---

(١) البقرة : ١٧٧

(2) Baba Bathra 25 a .

لغز الصلاة الإسلامية

لقد أظهرت دراستنا للصلاة الإسلامية أنها كانت قصيرة للغاية ، وبسيطة ومكررة . وإلى ذلك من الممكن أن نضيف أنه ينقصها التغيير . فنفس الصلاة التى تؤدى فى الصباح تؤدى فى المساء ، برغم أن القرآن شديد البلاغة بصدد تغير الليل والنهار وطرق إعجازه فى تغييرهما . ولم تكن (فى الفترة المكية) تقام صلاة جمعه ، أو صلاة أسبوعية عامة ، ولا فى الأعياد المختلفة .

ولقد حاولنا أن نفهم لماذا أحتفظ محمد بطقس الصلاة قصيراً وبسيطًا ولماذا نظم شكلاً واحداً وليس عدة أشكال لصلاة مجتمعه . ولقد أكدنا أن ذلك لم يكن راجعًا إلى تقصير من جانب النبى ، ولكن تم عن عمد بسبب الكفاءة المحدودة لكثير من أتباعه . على أن ما كان مقبولا وسائغًا خلال السنوات الأولى للإسلام لم يعد يصح لمراحله الأخيرة . كيف لم يكن من الممكن ، للصلاة ، هذا التنظيم وأكثر التنظيمات أساسية للدين الجديد ، أن تتطور على الإطلاق ؟ لماذا لم يستطع العباقرة العرب ، الذين برعوا فى الشعر ، أن يحولوا هذه الصلاة إلى عمل عظيم ، تدخل فيه أعمال شعرية جديدة عظيمة تظهر الحقائق الدينية الربانية ، مثل المزاج الدينى وأفكار تتصل بأوقات الليل والنهار المختلفة والأعياد الأسبوعية والسنوية ؟ ★

هنالك تساؤلات مشابهة أقترحت بصدد قصة الطقوس الدينية فى إخوتها من الديانات . فحين نفتح كتابا فى الأدب العبرى فى العصور الوسطى نجد البند الأول والرئيسى : شعر دينى ، والوضع مماثل فى الآداب اليونانية واللاتينية التى ترجع إلى ذلك العهد – ولا يحتوى كتاب بروكلمان Geschichte der arabischen Literatur - تاريخ الأدب العربى " فصلاً واحداً عن هذا الموضوع . وتحتوى الطقوس

★ لم أفهم ما الذى يقصده جوايتاين من وراء هذا التغيير ، ولم أفهم سبب إظهار جهلة المستمر بصدد العبادات الإسلامية ، وأن ما قرره القرآن وقررته السنة بصددها لا يمكن تغييره وأنها قد قررت إلى يوم الدين .

الدينية اليهودية المتضمنة فى ستة مجلدات ، أحدها عن الصلاة والخمسة الأخر عن الأعياد . القداس الشرقى ، والقداس الغربى ، وكتاب الصلاة البروتستنتى كتب غزيرة الإبداع . واللغة العربية ، وهى أحد أغنى لغات الأرض ، ليس بها مجرد كلمة عابرة (للمسلمين) عن كتاب الصلاة .

كيف نستطيع أن نفسر هذا التناقض بين أهمية الصلاة فى الإسلام وغياب الكلام عن طقوسها ؟ أما بصدد محمد نفسه فإننا لا نستطيع أن نرجع هذا الحال إلى أى نقص تشريعى . فلقد كان الفكر الإسلامى غنيا فى الإبداعات الدينية لدرجة أنه لم يفشل فى وضع طقوس دينية جديدة كان المسلمون فى حاجة لها .

ولو تساءلنا عن سبب عدم حث الإسلام على تطوير هذه العبادة . نجد هنالك ثلاثة إحتمالات تفرض نفسها على الذهن . أولها أن الصلاة الإسلامية كانت مكتملة فى كل جوهرها منذ المرحلة الأولى ، وكما اقترحنا ، فى عهد الرسول . ولذلك لم يجرؤ أحد على أن يجرى بها أى تغيير .

ثانيا ، بعض الظروف التى حثت محمداً على أن يعطى مجتمعه مثل هذا النص الثابت الرئيسى (الفاتحة) المتكرر فى كل صلاة ، ذلك جعل ملايين من الجدد الداخلين فى الإسلام ، ولا يعرفون العربية ، وطالما أن المفكرين العرب لا يتصورون أن الله يخاطب بغير العربية الفصحى ، وكان ذلك ثمنًا غاليًا سيدفعه الدين الجديد ، لذلك فإن الصلاة قد خففت إلى الحد الأدنى من الجمل القصيرة التى يستطيع غير العرب بسهولة ترديدها وحفظها .

ثالثًا ، القرآن نفسه هو كتاب الصلاة فى الإسلام . ولقد قصد له أن يكون كذلك منذ البداية (ونتذكر ما سبق أن وجدناه فيما يتصل بتجمعات الصلاة خلال الفترة المكية الأولى من سيرة محمد) ، ولقد ظل كذلك إلى الأبد . ورسميًا ، القرآن هو كلام الله الذى يخاطب به الإنسان ، ولكنه يحتوى على كثير من العناصر التسبيحية وعدد وافر من الأدعية ، إما وضُعت على لسان الأنبياء السابقين ، أو على لسان محمد (بادئة بكلمة " قل " أو ما شاكلها) ،

أو غير متصلة بإطار القرآن ككتاب منزل . [1] وعلى ذلك ، فإن قراءة القرآن إلى حد معين معادلة لأداء الصلاة .

والتقوى الشخصية ، مثل حركات الطوائف الدينية والشعبية فى الإسلام وخصوصاً الرائجة التعبير فى نظم أشعار الصلاة والأشعار الدينية . ويظهر ذلك حقيقةً فى الحركات الصوفية التى تدين للمشاعر الدينية التى توجد أشعارها فى كل اللغات . وليس هنالك أحد يعترف بأن الصلاة الإسلامية قد حدثت نتيجة إختراعات فردية خارجية لشعر فى ديانات أخرى .

فى مقدمة هذه الدراسة أوردنا بعض الشواهد عن أنه فى العصر الحديث ، حتى فى عالم الإسلام ، أن الصلاة أصبحت مجرد عادة أومظهر ، أو أنها غير مستمرة بالمرة . ومثلما يحدث فى « العصر الحديث » حدث فى التاريخ البشرى . سابقاً ، وبخاصة فى أواخر العصر القديم . ولقد كان عرب القرن السادس الميلادى آخر ورثة ذلك العالم ، الذى وُصف على لسان أحد الدارسين المحدثين على أنه كان عالماً علمانياً برغم وفرة ملله » [2] . وهنالك سورة من السور القرآنية تتكلم عن شجب المصلين « فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون الذين هم يراءون ويمنعون الماعون » [1] . ومن سياق الكلام فإن الإشارة للصلاة فى سورة الكوثر إلى الأشياء الدينية التى كان عرب الجاهلية يقومون بها مثل النحر « فصل لربك وانحر » [2] . ولقد أثبت القرآن كما أثبتت السيرة النبوية أنه لم يكن هنالك إعتقاد دينى قوى كان على الاعتقاد الجديد أن يحطمه ولكن كان تقريباً جداراً لا يرتقى من اللامبالاة والانهماك فى الشئون الدنيوية . ولقد قام مثل هذا الجدار ثانية كحلقة بدت قريبة من الاكتمال . فهل سوف تكون هنالك دورة أخرى للعجلة ؟ .

---

(١) كتلك الأدعية التى وردت فى آخر سورة البقرة وقد سبق ذكرها .

2 - Carl Schneider, Geistesg eschichte des antiken Christ entums , Munchen 1954 , II , P. 311 .

(١) الماعون : ٤ - ٧

(٢) الكوثر : ٢ حيث أقترنت الصلاة هنا بالنحر (فى الحج) .

الفصل الرابع

رمضان شهر صوم المسلمين

يعد الإمتناع الكلى أو الجزئى عن الطعام خلال فترات معينة ، مصحوبًا أو غير مصحوب بالرغبة فى كبح جماح النفس عن الشهوات الجنسية ممارسة شائعة فى ديانات كثيرة . ويستطيع حتى القارئ المتعجل لكتابى العهد القديم والعهد الجديد أن يدرك حقيقة مدى إنتشار الصوم بين بنى إسرائيل الأول ، كذلك يستطيع أن يدرك حجم الأفكار العامة التى زاملت هذه العادة . ولقد وصف كل من الأنبياء : موسى ، وإلياس ★ والمسيح بأنهم صاموا أربعين يومًا إستعدادا للتجلى الربانى [(١)] . ويعد الامتناع عن الطعام ، أو « نكران الذات » ، كما ورد فى ترجمة العهد الجديد الجديدة التى تمت فى فيلادلفيا ، فوق كل شئ كعمل من أعمال التوبة والندم والكفارة [(٢)] . وكما هو معتقد يعزز فعالية الصلاة ، و ، مثل أى قربان ، يحمى من الشر [(٣)] ★ لذلك الغرض ، ينادى ، فى أوقات الكوارث والنكبات بصيام عام ، مصحوبا بصلوات طلبًا للعفو وتشفعًا للعون [(٤)] . وكان من

★ إلياس نبى من أنبياء إسرائيل عاش فى القرن التاسع قبل الميلاد .

(١) تثنية الاشتراع ٩ : ٩ - ١٠ (حين صعدت الجبل لأخذ لوحى الحجر لوحى الرب فأقمت بالجبل أربعين يومًا وأربعين ليلة لم آكل خبزاً ولم أشرب ماءً) ، سفر الملوك الأول ١٩ : ٨ . ومتى ٤ : ٢ .

(٢) سفر اللاويين ١٦ : ٢٩ ، و (التوراة) The Torah A New Translation of the Holy Scriptures, Jewish Publication Society, Philadelphia, 1962, P.212 .

(٣) يونان ٣ : ٧ - ٨ . عزرا ٨ : ٢١ . دانيال ٩ : ٣ . سفر المزامير ٣٥ : ١٣ .

★ نبوءة يونان (وأمر أن ينادى ويقال فى نينوى بقضاء الملك وعظمائه لا يذق بشر ولا بهيمة ولا بقر ولا غنم شيئًا ولا ترع ولا تشرب ماء . وليلتف البشر والبهائم بمسوح وليصرفوا إلى الله بشدة ويتوبوا كل واحد عن طريقه الشرير وعن الظلم الذى بأيديهم) نبوءة عزرا (فناديت بصوم هناك عند نهر أهوى لنتذلل أمام إلهنا مبتغين فيه طريقًا مستقيمًا لنا) نبوءة دانيال (فجعلت وجهى إلى السيد الإله لممارسة الصلاة والتفرعات بالصوم والمسح والرماد) .

(٤) إرميا ٣٦ : ٩ ، ١٤ : ١١ - ١٢

المعتاد أيضًا أن يصوم الناس كعلامة من علامات الحداد ، حداداً على الأقارب أو على زعماء الشعب ، أو إحياء لذكرى الكوارث القومية [(١)] .

وفى القرون الأخيرة من الهيكل الثانى ، حين تملك شعور دينى كبير عناصر كبيرة من السكان ، لحق بالصوم السابق ، صوم تطوعى زائد ، متحرر من كل أشكال الشعوذة ، واحتفل به الأفراد كعمل من أعمال العبادة وضرب من ضروبها . هذا إضافة إلى تقليد الصوم الخاص الذى أمر به يسوع بأن يكون فى الخفاء غير معلن ، ولا يعرفه إلا الشخص الذى قام به لصالحه [(٢)]★ .

وتظهر نفس دوافع الصوم عند يهود ما بعد التوراة وفى المسيحية المتأخرة . ولقد كان الصوم العام والتفرع إى الله فى أيام القحط أمراً شائعاً فى فلسطين لدرجة أن كل كتاب التلمود قد كرس لهذا الأمر متطابقًا مع الإجراء الواسع الذى يقوم به علماء المسلمين لنفس الموضوع (الاستسقاء) . وحين رغب رابى شهير أن يتبارك بظهور النبى الخالد إلياس ، صام عدة أيام ، ولقد انتشر صوم مماثل بين الرهبان والقديسيين المسيحيين المعاصرين له . ويعد الامتناع عن الطعام استعداداً للعشاء الربانى المقدس شعيرة مسيحية ، بينما يجمع الصوم الكبير ، أو فترة الأربعين يومًا الحداد قبل عيد الفصح أفكار الحداد على المسيح ، والندم والتوبة ، والإعداد للعيد . ولقد قامت كنائس مسيحية عديدة بصوم الإعداد للعيد قبل أعياد أخرى غير عيد الفصح [(٢)] .

---

(١) صمويل الأول ٣١ : ١٣ . صمويل الثانى ١ : ١٢ ، ٣ : ٣٥ ، ١٢ : ٢٠ - ٢٣ . زكريا ٧ : ٣ - ٥ . متى ٩ : ١٤ - ١٥ .

(٢) متى ٦ : ١٦ - ١٨ . وهنالك وصية يهودية مماثلة فى : Shulhan " Arukh, Orah Hayyim 565, para . 6.

★ (قال لهم يسوع هل يستطيع بنو العُرس أن ينوحوا ما دام العروس معهم . ولكن ستأتى أيام ترتفع فيها العروس عنهم وحينئذ يصومون) . وهناك وصية يهودية تقول : (وإذا صمتم فلا تكونوا معبسين كالمرائين فإنهم ينكرون وجوههم ليظهروا للناس صائمين . الحق أقول لكم أنهم أخذوا أجرهم أما أنت فإذا صمت فأدهن رأسك وأغسل وجهك) .

(٢) أنظر E.A. Westermark, The Principles of Fasting ", Folklore 18 (1907). Peter Gerlitz, " Das Fasten im religionsgeschichtlichen Vergleich ", Zeitschrift fur Religions - und Geistesgeschichte 7 (1955). " Fastings" in J. Hastings, Eucyclopeadia of Religion, New york 1951, PP.759 - 771.

بالغ الأهمية لإراحة بال صاحب الحلم وطمأنة نفسه ، وهذا النوع من الصوم مصرح به حتى فى يوم السبت ، والسبت الوحيد المستثنى من الصوم فيه على الإطلاق هو السبت الذى يتصادف وقوعه مع يوم عيد الغفران . ولقد اعتاد المتدينون من اليهود أن يصوموا فى ذكرى يوم زفافهم . وطالما أن الزواج مرضاة لله يكافأ بعفو ذنوب المتزوج ، لذلك أحييت ذكرى يوم الزفاف كعمل من أعمال التقرب إلى الله وطلب الغفران [١] .

وتختلف أشكال الصوم خارج الديانتين التوحيدتين القديمتين ، لكن تتمثل فى هذه الديانات معظم الأشكال ذاتها . فلقد مارس الصوم كل من البابليين والمصريين القدماء ، والإغريق والرومان ، والبراهميون واليانيون ، وإن كان ، لدواع وأغراض مختلفة ، منها الحداد ، والتوبة ، وتحضير الأرواح أو القرابين ، وفى اليانية لتعذيب الذات عند الانتحار [٢] وعند الغنوصيين ★ وعبدة النجوم من المانويين ★ والحرانيين ★ صومٌ على شرف القمر يستمر مدة ثلاثين يوماً ، ويبدأ من اليوم الثامن لشهر معين وليس من يومه الأول . ومن الطبيعى أن يكون لإستمرار هذا الصوم لمدة شهر كامل تشابه مع شهر رمضان ، شهر صوم المسلمين الذى هو موضوع هذه الدراسة [٣] .

---

1 - Shulhau ' Arukh, Aven ha - Ezer 61, Para . I, glosses of R Isserles.

ما زلت أتذكر أنه وفقاً للعادة اليهودية ، ما زال يلاحظ أن العريس اليهودى المتدين والعروسة المتدينة لا زالوا يصومون يوم الزفاف نفسه .

(٢) أنظر المصادر الواردة فى الحاشية قبل السابقة .

★ الغنوصية هى مذهب العرفان : مذهب بعض المسيحيين الذين يعتقدون بأن المادة شر وبأن الخلاص يكون عن طريق المعرفه الروحية .

★ وهم أتباع مانى الفارسى (٢١٦ - ٢٧٦م) الذى دعى إلى الإيمان بعقيدة ثنوية قوامها الصراع بين النور والظلام .

★ أهل حران بالعراق .

(١) تتجمع مادة المقارنه بين الصومين فى كتاب فرانز بهل Das Leben Muhammed: p.227, notes 71 - 73 .

وإننا ندين بالشكر لمختلف الأديان لمازودتنا به من أمثلة كثيرة للصيام ودوافعه المختلفه . وعلى كل ، فإن كل الإهتمام الإسلامى فى هذا الأمر هو تحديد بقدر ما يمكن الظروف الدينية التى تحتها ظهرت فريضة صوم شهر رمضان كذلك الحال محاولة إيجاد المدلول الخاص الذى أعطاه له النبى وخلفاؤه من بعده .

الصوم فى الجزيرة العربية قبل الإسلام

ولهذا الغرض فإنه سوف يكون من الفائدة الكبرى أن نعرف ما إذا كان العرب قد إعتادوا على ممارسة الصوم قبل محمد . وإن أى أجابة على هذا السؤال يعيقها حقيقة أن ، باستثناء القرآن ، فإن كل المعلومات عن عرب الجاهلية الواردة فى المصادر قد شرُع فى كتابتها منذ مائة وعشرين عاماً أو أزيد بعد ذلك بقليل بعد حلول الإسلام . وربما تكون الصورة الحقيقية قد طُمست ، ليس بفعل الزمن فحسب ، ولكن أيضاً بسبب ميل الرواة فى صبغ الماضى بألوان متطابقة مع أفكارهم . وبعد وزن دقيق للشواهد المتاحة تظهر للعيان الحقائق التالية .

لقد ضُبط إيقاع حياة عرب الجاهلية بنظام الأشهر الحُرم . ولقد كان طلب الثأر ، وهو تسلية البدو العادية ، محرماً خلال هذه الأشهر . وفى نفس الوقت ، فإن الحج إلى الأماكن المقدسة ، المرتبط غالباً بالأسواق ، يوفر متنفساً للمشاعر الدينية وإكتفاء الاحتياجات الاقتصادية والاجتماعية . ولقد صدّق القرآن على الأشهر الحُرم ، التى تميزت بتحريم القتال فيها وصار ذلك سارى المفعول فى الإسلام مثلما كان الحال فى الجاهلية [1] . وهنالك إشارات كثيرة لهم معتمدة توجد فى الشعر الجاهلى وفى الروايات القديمة . ولقد جاء شهر رجب الحرام فى الربيع والثلاثة شهور الأخرى جاءت فى فصل الخريف ، بينما

---

(١) « إن عدة الشهور عند الله إثنا عشر شهراً فى كتاب الله يوم خلق السموات والأرض منها أربعةٌ حُرم ... » (التوبة : ٣٦) . على أن هذا النظام أصبح مهملاً فى الإسلام ، طالما أن الحرب بين المسلمين قد حُرمت بالمرة شرعاً . أما غير المسلمين فمن الواجب محاربتهم إلى الأبد حتى يسود الاسلام العالم .

يجئ الحج إلى الأراضى المقدسة الواقعة فى حرم مكة [1] . وليس هنالك أدنى يقين عن عادة مزعومة لسكان مكة بتخصيص شهر لعبادات رهبانية وتنسكية ، بما فيها الصدقة ، رغم أن كلمة (تحنث) التى رمزت إليها توحى ببعض التعاليم والعادات القديمة [2] . على كل حال ، فإن فكرة الشهر الحرام كانت مألوفة تماماً لعرب الجاهلية (والذين ، بالمناسبة ، لم يكونوا قد عرفوا نظام الأسبوع) . وليس هنالك نموذج أجنبى يُلتمس كمدخل فى الإسلام لفترة عبادة دينية خاصة دامت شهراً كاملاً .

أما عن الصوم فى الجاهلية ، فإن معظم الروايات المقبولة تلك التى تقرر بأنه كان يؤدى خلال شهر رجب ، شهر الربيع الحرام . ولقد ظل الناس يصومونه حتى عهد الخليفه الثانى عمر بن الخطاب الذى إنتقد بشدة « صُوام رجب » وأجبرهم على أن يأكلوا خلاله حتى « لا يصبح رجب مثل رمضان » [3] وكان للعرب الأقدمين ، مثلما كان الحال للبابليين والاسرائيليين رأسان للسنة ، واحدة فى الربيع والأخرى فى الخريف ، وكما عند البابليين ، فإن شهر الربيع يصلح كفترة تطهير وكفارة . وكما هو معروف ، فإن النبى حزقيال أراد أن يدخل عبادة الصيام أيضاً إلى الدين اليهودى، ولكنه لم ينجح فى ذلك[4] .

---

(١) تتكون السنة القمرية من ١٢ شهراً تتألف من ٣٤٥ يوماً تقريباً ، بينما تتكون السنة الشمسية التى تعتمد عليها الفصول الأربعة من ٣٦٥ يوماً . ولمعادلة السنة القمرية بالشمسية يُضاف من وقت لآخر شهراً للتقويم القمرى . ولقد فعل اليهود ذلك سبع مرات خلال ١٩ عاماً ولقد قام العرب بمثل ذلك ، ولكن بمجئ دعوة محمد أصبح تقويم الإسلام مستقلاً وحرم محمد النسئ (التوبة : ٣٧)، ويعود ذكر الربيع والخريف هنا إلى تقويم الجاهلية لا إلى التقويم فى عهد الرسول .

(٢) إبن هشام ، نشر وستينفيلد ، صـ١٥٢ ، طبعة القاهرة ١٩٣٦ ، حـ١ ، صـ ٢٥١ . ولقد ناقش كايتانى رأى إبن هشام فى كتابه : Annali dell' Islam, Milano 1905, Para 208-9.

(٣) أنظر رواية الطرطوشى فى كتابه « الحوادث والبدع » ، نشر محمد الطالبى ، تونس ١٩٥٩ ، صـ ١٢٩ - ١٣٠ ، ورأى كيستر M.J.Kister عن هذا الكتاب فى : Journal of Semitic Studies 6 (1961), PP . 139 - 140 ,

حيث أشار فيه إلى مصادر كثيرة حول الموضوع ذاته .

(٤) حزقيال ٤٥ : ١٨ و ٢٠ ،

أنظر أيضاً المقال الميثر لڤنسنك :

A J . Wensink, " The Semitic New Year and the Origin of Eschatdogy ", Acta Orient alia I (1923), PP . 158 - 199 .

وأياً كانت القيمة التاريخية لتلك الروايات عن الاحتفالات بشهر رجب فى الجاهلية ، فإن هنالك شكاً قليلاً فى أن هذه الاحتفالات كانت واسعة . وكانت هنالك نذر مألوفة عند العرب بالامتناع عن بعض المآكل وعن المسكرات (تجنب الخمر ، والاستمتاع الجنسى ، والاستحمام وقص الشعر) ، وكان الإمتناع عن الطعام والامساك عنه عندهم شكلاً آخر من أشكال إذلال النفس وإنكار الذات . وهنالك أهمية خاصة لعدد من الآيات القرآنية التى أوصى فيها بصيام الفرد كبديل لعدم الوفاء ببعض الاحتياجات الضرورية أو كفارة للذنوب . فالرجل الذى لا يستطيع أداء فريضة الحج لمكة بسبب مرضه يستطيع أن « نغتنم » الفرصة الضائعة عليه ويعوضها بالصوم [1] . كذلك فإن قتل رجل يتبع لقبيلة معاهدة للمسلمين يجب أن يكفر عنه بصيام شهرين [2] . كذلك فإن الصوم كفارة للغو اليمين فى الحج [3] . « لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم .. » والرجل الذى يقسم قسماً بألا يقرب زوجته - المعروف بالظهار- ثم أراد أن يتحلل من قسمه (كما أوصى الإسلام) كان له الخيار فى أحد أمرين إما الصيام مدة شهرين متتابعين أو إنجاز كفارات أخرى [4] .

---

(١) « وأتموا الحج والعمرة لله فإن أُحصرتم فما إستيسر من الهدى ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدى محله فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أوصدقة أو نُسك فإذا أمنتم فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كامله ... » (البقرة : ١٩٦) .

(٢) وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا إلا خطأ ومن قتل مؤمناً فتحرير رقبة مؤمنة ... فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين » (النساء : ٩٢ - ٩٤) .

(٣) المائدة : ٨٩ .

(٤) " والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا .. فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين " (المجادلة : ٤ - ٥) .

توجد هذه الشروط بقلة أو ليس لها تطبيق فى الإسلام حاليًا . وهى بوضوح عبارة عن بقايا ممارسات جاهلية تغيرت ببراعة بواسطة روح الدين الجديد . وفى الواقع أن الأمر بصيام شهرين فى حالة قتل المعاهد والظهار ، تشير إلى أن فكرة الصوم لمدة شهر كامل فكرة معتادة للعرب . تجاه تلك الخلفية علينا أن نقيّم شواهد القرآن والحديث ، فيما يختص بإقرار صوم شهر رمضان .

الأحاديث الواردة حول فرض رمضان

لم تحتو السور القرآنية التى عكست نشاطات النبى فى بلدته مكة أى فقرة حول الصوم وهذا لا يدل بالضرورة ضمنًا على أن أنظمة كهذه كانت غير معروفة لمحمد وأتباعه . ولكنه فقط يعنى ، أنه على خلاف الصلاة ، التى بدت ملازمة للعقيدة الجديدة ، أن الصوم لم يعتبر كشئ إسلامى خاص و ، بناءً عليه ، فهو لا يحتاج إلى تشريع يُنشر خلال الرسالة السماوية [1]. غير أن هنالك سورة مكية واحدة من السور الأولى ورد فيها قسم بالليال العشر (الفجر : ٢) ربما أشارت إلى عشرة أيام الصيام وأيام " الاعتكاف " ، انظر فيما بعد .

ولقد تغيرت الأشياء حين وصل محمد إلى المدينة ووجد هنالك مجتمعا توحيديا كبيرا مارس الصوم كعمل دينى تحقيقا لأمر كتابى من عند الله . والآن نقرأ فى القرآن ، سورة البقرة ١٧٩ - ١٨٣ : " يا أيها الذين آمنوا كتُب عليكم الصيام كما كتُب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون " .

وكلمة " كتُب " تُفهم حرفياً ، مطابقة لمفهوم ورودها فى سورة المائدة : ٤٥ - ٤٩ " وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين ... " ، وفى سفر الخروج ٢١ : ٢٤ ولم يقتصر الصوم على كونه عملاً نسكياً شخصياً ، ولكن عمل

---

(١) وقد كان ذلك على الأقل فى السنوات الأولى من الدعوة المحمدية وربما قام أتباعه بالصوم الذى كان يصومه قومه مثلما فعلوا بصدد المراسم الدينية الأخرى مثل تقديم القرابين بالذبح والحج .

مفروض بشرع الله . ولقد عنت كلمة " متدين " أساساً " الخائف (من الله) " وفى الجاهلية إنتحلت الفكرة العامة " « للمتدين " [1] . ولذلك ، كان الهدف الأول والرئيسى للصوم أنه فرض ألزم به كل أولئك الذين فرض عليهم إرادته . ونتيجة لذلك ، فإن أداءه كان باعثا على تهذيب وضع التدين العام .

ولقد اتسع التنويه فى القرآن إلى " الذين من قبلكم " فى عدد كبير من الأحاديث ، التى تصف كيف أن النبى أصلاً قد أمر أتباعه بأن يصوموا يوم " عاشوراء " ، الذى حرص اليهود على صومه . " حين جاء النبى إلى المدينة ، وجد أن اليهود صائمين يوم عاشوراء (وهنالك إضافة فى نص حديث آخر تقول : قال : " إنه يوم جليل ") . فسألوا عنه وأجابهم : هذا هو اليوم الذى نصر الله فيه موسى وبنى إسرائيل على فرعون . ولذلك نحن نصومه على شرف موسى . (وفقاً لرأى مخالف : " لقد صام موسى هذا اليوم شكراً لله ") عند ذلك قال النبى : " أنا أقرب لموسى منكم " (أو أنا أحق منكم) وأمر أن يُصام ذلك اليوم [2] . " وتقرر رواية قصيرة بأن " اليهود إحتفلوا بيوم عاشوراء . فقال لهم النبى : لذلك عليكم أن تصوموا فيه " [3] .

ولقد ارتبط اسم " عاشوراء " ، وهو " عاسوراء " العبرى - الآرامى ، " العاشر " ، بيوم الخروج اليهودى ، الذى يوافق يوم العاشر من شهر تشرين ، انظر إصحاح

---

(١) أنظر ، H. Ringgren, " Die Gottesfurcht im Koran ", Orientalia suecana 2 (1954), PP. 121 and 124, M.M. Bravmann, "Heroic Motives in Early Arabic Literature, Derislam 36 (1960), PP. 1 - 30.

(٢) البخارى ٣٠ ، ٦٩ (نشر ,.I, Krehl Leiden 1862, P. 498 (Krehl, III, ed. Ibid ., 60,24 (ed. Krehl, II, P. 354) . Ibid, 63,52 (p, 51)
وأحاديث أخرى كثيرة جميعها منسوب إلى عبد الله بن العباس ، ابن عم النبى وأنظر أيضاً ، 1909, P. 179, n.I. Noldeke - Schwally, Geschichte des Qorans I, Leipzig W.M. Watt, Muhammad at Medina,Oxford 1956, PP. 159 and 203 .

(٣) البخارى ٣٠ ، ٦٩ ، عن أبى موسى (الأشعرى) .

اللاويين ١٦ : ٢٩ ، حيث أُستخدمت فيه نفس الكلمة . على أنه يجب أن يُلاحظ ، أن ذلك التعريف التوراتي لم يكن شائعاً فى آداب ما قبل التوراة ، وآداب الجاهلية والآداب العبرية والآرامية . وربما يدين اللفظ بإحيائه إلى التأكيد الواسع ، وبناءً عليه إحتمال الانتشار الواسع لعادة الصوم خلال " عشرة أيام التوبة والندم " ، بدايةً بيوم رأس السنة ونهايةً بالأول من تشرين . وبناءً على ذلك ، فإن يوم الخروج ، الذى لا يصوم " المتدينون " أو " المنتخبون " فيه فحسب ، بل الجميع ، سرعان ما إستعاد اسم التعشير القديم (١) .

ووفقاً لرواية أخرى ، وهى رواية مكررة ، منسوبة إلى السيدة عائشة زوج الرسول تقول ، « أن قريشاً إعتادت على صوم يوم عاشوراء ، ولقد صامه النبى مثلهم فى الجاهلية (قبل نزول الوحى عليه) . ثم ، عندما قدم إلى المدينة ، صام ذلك اليوم وأمر بأن يُصام فيه (٢) . ★ ولقد أوعز بأن هذه الرواية قد أُختُرعت لدحض الروايات المذكورة آنفاً ، التى ورد فيها أن محمداً قد إتبع وحذى حذو اليهود . على أننا ، لو أخذنا بالمعنى الظاهرى للرواية ، سوف لا نجد أى تناقض بين نسقى الروايات . فكلاهما يقرر الحقيقة الرئيسية وهى أن الصوم ، كفرض دينى ، قد دخل فى الإسلام حين جاء محمد إلى المدينة .

ويبرز عنصران عن " عاشوراء " اليهودية فى هذه الروايات الإسلامية . أولهما ، أن يوم عاشوراء يوم مهيب ، ويوم عيد ، وبعبارة أخرى فهو تعييد محرك للعواطف لا

---

(١) عن صوم كشَريم أو يحيديم خلال العشرة الأوائل من تشرين أنظر ، سفر اللاويين ، فصل ٣٠ ، ورقة ٧ ،

Tanhuma Emor 22, Pesiqta, ed. S.Buber, P.183, Note 91

(٢) البخارى ٣٠ ، ٦٩ (نشر كريل ، ١ ، ص ٤٩٧ ، سطر ٨ وما بعده) .

★ ونص حديث البخارى : « حدثنا عبد الله بن مسلمة عن مالك عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها قالت : كان يوم عاشوراء تصومه قريش فى الجاهلية وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصومه فلما قدم المدينة صامه وأمر بصيامه ، فلماً فرُض رمضان ترك يوم عاشوراء فمن شاء صامه ومن شاء تركه » .

يمكن له ألا يلفت أنظار أتباع الدين الجديد . ثانيهما ، أنه ارتبط بموسى ، بدرجة كبيرة لدرجة أن هذا الاقتران الشديد برَّر قبوله كعيد إسلامى أيضاً .

والآن فأى يهودى من القرن السابع الميلادى يُسأل عن معنى يوم الخروج يجيب بقوله : « هو اليوم الذى أكمل فيه موسى إقامته الثانية مدة أربعين يومًا على جبل سيناء ثم نزل ، حاملاً معه الألواح الجديدة ، بعد أن منَّ الله عليه ، بالغفران والعفو عن شعبه فى تجل خاص من ذاته . وفى إحياء ذكرى ذلك اليوم ، بدأ الاحتفال بعيد العاشر " (١) . ولقد وصف تجلى الله للإنسان فى سفر الخروج ٣٤ : ٦ - ٧ ★ ، حيث يظهر الله نفسه كرحمن ورحيم ، ينشئ نواة الصلوات التكفيرية (الصلحوت) التى تشكل أهم أركان عبادة يوم الخروج (٢) .

ونحن نتذكر ، بالطبع ، أن فى الحديث الوارد أعلاه ، باعثًا آخر لليهود " أعطت عاشوراء الخلاص لموسى والنصر على فرعون . " على أن ، أى شخص معتاد على أسلوب الأحاديث والروايات الإسلامية المتصلة باليهود أو النصارى يجب أن يكون حذراً من حقيقة أنها غالباً ما تحتوى على إضافة خارجية خيالية وغريبة عن صميم الحقيقة . ولقد جاء قول محمد المأثور عن عاشوراء ما نصه : " نحن أولى بموسى منكم " وربما كان هذا القول قد ورد حقيقة على لسانه ونقله عنه بعض أتباعه . على أن التفسير الوارد عن هذا القول هو تفسير ظاهر التزوير .

موسى ، يوم الخروج ومحمد

ومن ناحية ثانية ، فإن القرآن يمدنا بشرح موثوق كامل عن زعم محمد أن يكون على علاقة خاصة بموسى وعن علاقة موسى الواضحة بيوم الخروج . فمنذ الطور الاول من أطوار نبوته ، وحين كان لا يزال يستخدم لغة العرافين العرب

---

١ - أنظر ، Talmud Ta'anith 3 ob . Baba Bathra 12 ga. seder Olam , ch . 6. pirqe de- Rabbi Eliezer ch. 46.

★ (. . ومرَّ الرب قدامه ونادى الرب : الرب إله رحيم ورؤوف طويل الأناة كثير المراحم والوفاء ، يحفظ الرحمة لألوف ويغفر الذنوب والمعصية والخطية) .

٢ - أنظر ، I.Elbogen , Der Judische Gottesdienst, pp. 153 and 222 .

المبهمة ★ ، إعتبر محمد نفسه الخليفة المباشر للنبى موسى . وتبدأ سورتىْ الطور والتين بقسم بجبل سيناء وحرُمة مكة ، مسرح نشاط محمد ★ . وفى سورتين مكيتين أخريتين نقرأ: « ... ومن قبله (القرآن) كتاب موسى إماماً ورحمة وهذا كتاب مصدق لساناً عربيا » ★ . ، « .. ومن قبله كتاب موسى إماماً ورحمة أولئك يؤمنون به .. » ★ . ولقد أستشهد بالمؤمنين كشهود على القرآن بقولهم: « قالوا ياقومنا إنا سمعنا كتاباً انزل من بعد موسى مُصدقاً لما بين يديه يهدى إلى الحق والى طريق مستقيم » (١) وبالمثل فإن أكثرية المعادين لمحمد من اليهود والعرب من المفروض أنهم قالوا عنهما : « قالوا ساحران تظاهرا وقالوا إنا بكل كافرون »(٢)وقدرو عليهم محمدبحجة معاكسة قائلا : « قل فأتوا بكتاب من عند الله هو آهدى منهما أتبعه إن كنتم صادقين »(٣) . ولقد ذكر موسى كثيراً فى سور القرآن المكية أكثر من مائة وثمانية مرة ونسخت روايات كثيرة وردت عنه فى كتاب العهد. وفى سورة البقرة المدنية ، والتى ورد فيها ذكر صوم شهر رمضان ، فإن موضوعات قصة موسى المتعلقة بيوم الخروج تكونّ الموضوع الرئيسى فيها. مقام موسى على جبل سيناء ، عبادة العجل الذهب ،

★ لم يثبت على الإطلاق فى كتب السيرة أن محمداً قبل الوحى أو بعده قد إشتغل بالعرافة أو الكهانة ، ولم يكن يستخدم فى حديثه أى همهمة أو دمدمة بل كان لسانه عربياً فصيحاً طيلة حياته . ولا أدرى من أين حصل هذا المؤلف على مثل هذه المعلومات المضللة !

★ « والطور وكتاب بامسطور ... » ، « والتين والزيتون وطور سينين وهذا البلد الأمين .. »

★ الأحقاف : ١٢ ، هود : ١٧ .

(١) الأحقاف : ٣٠

(٢) القصص : ٤٨

(٣) القصص : ٤٩ أنظر ، Heinrich Speyer , Die biblischen Enzahlun-gen im Qoran , Hildesheim 1961 , pp. 298 - 9 and 303 - 4 .

عفو الله ومنح الكتاب (على التوالى) ، رغم أن هذه الأحداث قد رويت فى ذلك الحين فى مكة بتوسع ، إلا أنها تكررت فى سورة البقرة بتأكيد كبير وبتفصيلات كثيرة تُظهر الإعتياد على الأساطير اليهودية التى تزين هذه الأحداث . وفى الآيات التالية ، يخاطب الله بنى اسرائيل ويذكرهم بكل النعم التى أنعمها عليهم بقوله تعالى : « وإذ واعدنا موسى أربعين ليلة [1] ، ثم إتخذتم العجل من بعده وأنتم ظالمون . ثم عفونا عنكم من بعد ذلك لعلكم تشكرون . وإذ آتينا موسى الكتاب والفرقان لعلكم تهتدون . وإذ قال موسى لقومه ياقوم إنكم ظلمتم أنفسكم بإتخاذكم العجل فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم [2] . ذلكم خيرلكم عند بارئكم فتاب عليكم إنه هو التواب الرحيم » [3] . وفى هذه السورة يتضح بجلاء إقتران العفو مع الوحى وإقتران التوبة والندم مع رحمة الله .

ونحن الآن على إستعداد لمناقشة السورة الوحيدة ، وأكثر السور تشابكاً وتعقيداً المتعاملة مع فرض رمضان . ولراحة القارئ ، قمنا بتقسيم السورة الطويلة إلى فقرات وقد كررنا هنا الآية التمهيدية الواردة أعلاه فى الحال .

---

(١) « الليالى » عند العرب القدماء تشمل الأيام ، فمثلما نقول « عشرة أيام » فإننا ضمناً نشمل الليال .

(٢) « أنفسكم » بمعنى أرواحكم . هذا التعبير الغريب الذى سبب مشكلة كبيرة عند المعلقين المسلمين ، وجد تفسيراً فى سفر الخروج ٣٢ : ٢٦ - ٢٩ ، حيث قام أفراد من قبيلة اللاويين بقتل أقاربهم الذين عبدوا العجل الذهب .

(٣) البقرة : ٤٨ - ٥١ ، ٥١ - ٥٤

والكلمة العربية « توبوا » الواردة فى هذه الآيات جاءت بمعنى « ارجعوا » ، وهى مأخوذة من أصل آرامى ، والعبارة كلها وردت فى كتاب العهد القديم « توبوا إلىَّ فأتوب عليكم » وقد عُرفت أيام الخروج العشرة « بأيام التوبة والرجوع » .

(أ) « سورة البقرة : ١٧٩ - ١٨٣) :

« يا أيها الذين آمنوا كتُب عليكم الصيام كما كُتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون » .

(ب) « الآيات ١٨٠ - ١٨٤ » :

« الصيام » أياماً معدودات .

(جـ) « فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أُخر » .

(د) « وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين » .

(هـ) « فمن تطوع خيراً فهو خيرله وأن تصوموا خيُرلكم إن كنتم تعلمون » .

(الآيات ١٨١ - ١٨٥) :

(ف) « شهر رمضان الذى أُنْزِل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان » .

(و) « فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أُخَر . يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ماهداكم ولعلكم تشكرون » .

(الآيات ١٨٢ - ١٨٦) :

« وإذا سألك عبادى عنى فإنى قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان فليستجيبوا لى وليؤمنوا بى لعلهم يرشدون » .

وتحتوى الآيات الطوال (من ١٨٣ - ١٨٧)إرشادات حول الإمتناع عن الجماع خلال الشهر المقدس ، وهو موضوع سوف نتناوله مؤخراً .

بواعث الصوم : غفران الذنوب ، التجلى الإلهى ، وقضاء الله فى قدر الإنسان

وبخصوص بواعث الصوم ، فإن المرء يصطدم بتشابه تلك البواعث فى القرآن الواردة فى سورة البقرة : ١٨٢ - ١٨٦ ، مع بواعث إصحاح أشعيا ٥٥ : ٦ ، التى تفتح عرضاً سورة الأنبياء عن الصوم اليهودى بالقول : « أقصد الرب فإنه موجود ، وتضرع إليه فهو قريب » . ولقد تكرر ذكر يوم الخروج وصوم آخر كثيراً فى الإبتهالات التى تبدأ بكلمة « إستجب لنا » . وخلف كل ذلك كانت فكرة أن حالة تأنيب النفس وعقابها حالة ملائمة ومناسبة للشفاعة وطلب العفو من الله . ولقد تردد صدى هذا المفهوم فى روايات مختلفة واسعة الانتشار وُجدت فى معظم مجاميع الحديث وهى معروفة للمسلم العادى حتى اليوم : « من صام رمضان إيماناً واحتساباً غُفر له ما تقدم من ذنبه » [1] ★ . ولقد تأكدت قيمة الصلاة أثناء الصوم فى روايات عامة بصورة متساوية أصبحت مفهومة تمامًا فقط فى ضوء مثيلاتها أو سابقة عنها فى غالبية الأدب التوحيدى : « إذا دخل رمضان ، فتُحت أبواب السماء ، وغلّقت أبواب جهنم وسُلسلت الشياطين » . [2]

---

(١) البخارى ٣٠ ، ٦ و ٣١ - النسائى ٢٢ ، ٣٩ . الترمذى ١،٦ . وأنظر أيضاً ،
A.J.Wensinck, Hand book of Early Muhamma dan Tradition , Leiden 1927, P . 202b .

★ نص الحديث فى كتب الصحاح : « عن أبى هريرة (رضى) عن النبى (ص) قال : من قام ليلة القدر إيماناً واحتساباً غُفر له ما تقدم من ذنبه ، ومن صام رمضان إيماناً واحتساباً غُفر له ما تقدم من ذنبه » .

(٢) البخارى ، ٣٠ ، ٥ ، ٥٩ . مسلم ٣ ، ١٢١ ، الترمذى ٦ ، ١

وفكرة أبواب جهنم أو أبواب الجنة فكرة لها تاريخ طويل . وهى ترجع إلى زمن الهيكل ، حين كانت تتلى دعوات طالما كانت أبواب الهيكل مفتوحة ، أعنى بالنهار . ومن هنا جاء الدعاء المقدس فى ختام يوم الخروج « يوم الغفران » كالآتى : « اللهم إفتح لنا الباب حين يُغلق الباب » . ولذلك فإن فكرة فتح أبواب السماء تعنى أصلاً : أن ذلك الوقت هو الوقت الملائم لتقبل الدعاء والاستغفار . ولقد تقرر ذلك بجلاء فيما يخص أيام الندم والتوبة العشرة المشار إليها آنفاً . « إننى أمتحن عبادى مع بداية العام ... إذا تبتم إلىّ فسوف أعفو عنكم ، لأن أبواب السماء تكون مفتوحة وأنا أسمع دعاءكم قبل وقوع قضائى فى يوم الغفران » [1] .

فى يوم الغفران ، لا يسمح للشياطين بممارسة إفسادها المعتاد [2] . نفس الأمر ، وفقاً للحديث ، كما رأينا ، فى شهر رمضان تُسلسل الشياطين . وهذا هو الوقت الذى لا تُمنع فيه أدعية طلب العفو من الله من الدخول .

ويرجع سبب حصر الصوم فى شهر رمضان إلى كوْن هذا الشهر هو الشهر الذى أنْزل فيه القرآن » أنظر الآية ١٨٥ ، ومن المحقق ، أن القرآن ، وهو الكتاب الذى عُرف بهذا الإسم ، قد إنتشر خلال عشرين عاماً أو أكثر . فى هذا الشهر تأتى الإشارة فى القرآن إلى أول نزول للوحى على محمد ، وهو الشهر الذى يتذكر أحداثه ، لا اليوم . وتوجد إشارات واضحة لهذه الحادثة الفريدة فى أجزاء أخرى من القرآن ، كما سوف نرى . وإن تأسيس الصوم إحياءً لذكرى « نزول » القرآن يبدو

(1) Pesiqta, ed . S.Buber , Ch . 24 , P . 156b .

(2) Ibid . , ch . 27 , p . 176 a . Talmud yoma , 20a .

غريباً فى حد ذاته ، ولكنه يجد تفسيره الكامل فى دعوى علاقة محمد الوثيقة بموسى ، فى مسألة علاقته بيوم عاشوراء . ولقد خُصص يوم الغفران ، يوم الصوم المقدس ، الذى كان له تأثير على المسلمين الذين وصلوا إلى المدينة ، لنزول موسى من جبل سيناء بالألواح . وهنالك حلقة مباشرة ما بين الصوم ونزول الألواح . فالصوم يحيى ذكرى التجلى الإلهى الذى أظهر فيه الله رحمته على عباده وعفوه عنهم . وفقط بعد أن صفح عن خطيئة بنى إسرائيل عبادتهم للعجل الذهبى ، أصبح من الممكن والمستحق تقبل كلمة الله . وطالما يتوطد هذا التزامل بين نزول الوحى والصيام ، سوف يكون من غير الطبيعى تحويله إلى ديانة أخرى .

ولقد وصف الكتاب المنزل من السماء فى كلا الآيتين الخاصتين برمضان (البقرة : ١٨١ - ١٨٥) وبقصة موسى (البقرة ٥٣ / ٥٠ ، وأيضاً الأنبياء : ٤٨ - ٤٩) وُصف بالفرقان ، وهو لفظ سبب مشاكل كثيرة للمسلمين الأوائل ومشاكل أكثر حتى للباحثين المحدثين . وهذه الكلمة الأخيرة مال الباحثون المحدثون إلى أنها إشتقت على الأقل بعضاً من معناها المفترض من كلمة « برقان » العبرية والآرامية ، بمعنى إعتاق ، أو تخليص أو من كلمة « ببرقين » بمعنى دراسة الكتاب المقدس أو من كليهما [١] بينما من المحتمل أن يكون لفظ « برقان » بمعنى ، التخليص من الخطيئة ، الذى كان شائعاً للغاية بين اليهود والنصارى ، وقد دخل فى اللغة العربية فى وقت ما ، ومحمد نفسه قد فهمها بوضوح فى السياق العام لشئ وهبه الله

---

(١) فى الكلمات الأجنبية التى دخلت العربية حل حرف (ف) بها بدلا من حرف الباء .
وهنالك دراسة تفصيلية عن كلمة فرقان وردت فى مقال :

J. Horovitz, " Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran ", Hebrew union College Annual II (1925), PP.216 - 218, and A.Jeffery, The Foreign Vocabulary of the Qur'an, Baroda 1938, PP.225 - 229 . J.J. Rivlin " Al - furqan in the Quran " Tabriz 23 (1952), PP. 160 - 169.

حيث إعتبر الكلمة كلمة عربية خالصة . وتحتوى التهاليل التى يرددها العلماء فى صلاة قادش فى المعبد اليهودى على الأقل مرتين كل يوم على طلب البرقان ، أى طلب الخلاص .

وكإشتقاق من أصل كلمة " فرق " العربيـة ، بمعنى أن يميز ، أو أن يدرك [1] ولقد استخدم محمد هذا الأصل فى تدليل هام عن تجربته النبوية المناسبة لإلقاء ضوءاً إضافياً على أصل رمضان وطبيعته .

وفى أربع آيات من سور القرآن يلمح النبى إلى تجربته الفريدة التى وضحت بداية بعثته النبوية . ففى سورتىْ الدخان والقدر ، أن الوحى نزل عليه فى ليلة ميمونة مباركة . ★ وفى السورة الثالثة ، وهى سورة التكوير (الآية ٢٣) رأى محمد الملاك المنزل بالوحى « ولقد رآه بالأفق المبين » ، بوضوح تام مثلما ينير فلق الصبح غياهب ظلام الليل ، بينما فى السورة الرابعة ، سورة النجم (الآيات ١ - ١١) ، والتى تبدأ بقسم « والنجم إذا هوى » ، وتصف الملاك (جبريل) وهو واقف « بالأفق الأعلى » تعكس الصورة نفسها .

وتبدأ سورة الدخان كالتالى : " حم والكتاب المبين . إنا أنزلناه فى ليلة مباركة إنا كنا منذرين . فيها يفرق كل أمر حكيم . أمراً من عندنا إنا كنا مرسلين . رحمة من ربك إنه هو السميع العليم " . وتظهر لنا فى هذه السورة فكرة قديمة سادت الشرق الأوسط وهى أن الله فى يوم معين من أيام كل سنة (وعادة عند بدايتها) يقدر الله الحياة والموت على عباده ويكتب ذلك فى اللوح المحفوظ . وفى الأفق الأعلى يحتفظ الله بلوح محفوظ فيه أوامره وتعاليمه ، التى يرسلها من خلال أنبيائه للبشر . ووفقاً لبيّنته ، فإن محمداً قد بدأ بعثته فى ليلة القدر ، وخلال القرآن ، يتوحد كتاب الوحى مع اللوح المحفوظ (أو يحصل الخلط بينهما) . ويتضح الارتباط بين الاثنين أيضاً فى السورة الغامضة إلى حد ما والخطيرة والتى

---

(١) فرق ، بمعنى التفريق بين الحق والباطل أو بين الصدق والبهتان ، انظر ، Jeffery, P. 226.

★ " حم والكتاب المبين إنا أنزلناه فى ليلة مباركة إنا كنا منذرين .. " .

" إنا أنزلناه فى ليلة القدر وما أدراك ما ليلة القدر ليلة القدر خير من ألف شهر ... "

يأتى تفسيرها على أن : وحى تشريع الله هو نوع من أنواع الرحمة للعباد ، طالما أن طاعتهم له من الممكن أن تغير قضاءه إلى الأحسن . وعلى هذا ، فإن فكرة نزول موسى من جبل سيناء بالألواح وتزامنها مع يوم الغفران عندما قدر قضاء الله وقضى ، التى من المؤكد أن يكون محمد قد علمها عندما وصل إلى المدينة ، لم تكن على الإطلاق فكرة جديدة عليه . وإنما الجديد عليه فقط هو أن يكون الاحتفاء بهذه الحادثة بالصوم . نتيجة لذلك ، فإن بداية نزول الوحى على محمد التى تزامنت مع ليلة القدر قد احتفل بها بنفس الطريقة .

وبالتالى فإن القرآن يحتوى على إشارتين عن " وقت تنزيل الكتاب " : شهر رمضان وليلة القدر المباركة ، لكنه لم يعط أى إضافة محددة عن التوقيت المضبوط . وفى حقيقة الأمر ، فليس هنالك إجماع مطلق بين المسلمين عن أى ليلة من ليالى رمضان تلك التى عناها القرآن ، برغم أن الأفضلية أعطيت لليلة من الليال العشر الأخيرة منه . ومن المؤكد تقريبا ، أنه قد ساد فى الجاهلية نفس الموقف ، أعنى أن معتقداتهم العامة لم تحدد ليلة صدور الأعراف فى يوم محدد ، ولكنهم نسبوها إلى شهر رمضان عموماً ، أو كما يفعل المسلمون اليوم ، بنسبتها إلى أحد أثلاث الشهر مع تفضيلهم للثلث الأخير منه .

« الإعتكاف * » و « الأيام المعدودات »

ترجع الإشارة إلى فترة محدودة من شهر رمضان تتميز بالقداسة عن غيرها من فترات هذا الشهر إلى أيام الجاهلية ، نظراً لأن القرآن يشير إلى ذلك الحدوث السابق للإسلام بلفظ مميز خاص . ففى سورة البقرة (الآيات ١٨٣ / ١٨٧) سمُح للمسلمين بإتيان زوجاتهم فى ليالى شهر رمضان ★ باستثناء وقت « وأنتم عاكفون فى المساجد » ★ . ولقد تكرر إستعمال فعل « عكف » فى القرآن كعلامة لنوع من العبادة التى كان يتعبد بها المشركون أمام أوثانهم ، وكإشارة لتوقير كعبة مكة [1] . وفى الشعر العربى يظهر الإعتكاف مقترناً بظهور العابدين عند المذبح أو فى إحتفال « الوقوف » على جبل عرفات المقدس [2] . والمعنى الأساسى لهذه الكلمة هو « أن تكون

★ عن الإمام مالك أنه بلغه أن القاسم بن محمد ونافعاً مولى عبد الله بن عمر قالا : « لا إعتكاف إلا بصيام ، يقول الله تبارك وتعالى فى كتابه (وكلوا وأشربوا ... ثم أتموا الصيام إلى الليل ولا تباشروهن وأنتم عاكفين فى المساجد) فإنما ذكر الله الاعتكاف مع الصيام » قال مالك : « وعلى ذلك الأمر عندنا أنه لا إعتكاف إلا بصيام » (موطأ مالك ، بيروت ١٩٧٧ ، كتاب الاعتكاف ، صـ ٢١٤) .

★ « أحُل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم هن لباس لكم وأنتم لباس لهن .... ثم أتموا الصيام إلى الليل ولا تباشروهن وأنتم عاكفون فى المساجد تلك حدود الله فلا تقربوها » .

(١) « وجاوزنا ببنى إسرائيل البحر فأتوا على قوم يعكفون على أصنام لهم » الأعراف : ١٣٨ . « إذ قال لأبيه وقومه ما هذه التماثيل التى أنتم لها عاكفون » الأنبياء : ٥٢ . « قالوا نعبد أصناماً فنظل لها عاكفون » الشعراء : ٧١

ومع الاشارة لعبادة العجل الذهبى : « قالوا لن نبرح عليه عاكفين حتى يرجع إلينا موسى » طه : ٩١ ، ومع الإشارة للكعبة : « وإذ جعلنا البيت مثابةً للناس وأمنا واتخذوا من مقام إبراهيم مصُلى وعهدنا إلى ابراهيم وإسماعيل أن طهرا بيتى للطائفين والعاكفين والركع السجود » البقرة ١٢٥ .

(٢) أنظر ، ياقوت : معجم البلدان ، نشر وستينفيلد ، حـ٣ ، صـ١٨٢ ، الكميت ، نشر هوروفيتز ، ليدن ١٩٠٤ ، رقم ٣ ، بيت ٤٨ ، والنقائض ، نشر بيفان ، ليدن ١٩٠٥ ، صـ ٦٢ .

وتظل فى قُرب شخص » كما يقف الفرس على جسد ميت [1] أو الطيور الجارحة تدور حوله [2] . ولا توجد فى الإسلام رموز ظاهرة لوجود الله سوى المساجد . ولذلك ، فإن العزلة فى المسجد قد حلت محل « الإقامة مع الصنم » فى الجاهلية . ولقد سُميت هذه العزلة بالاعتكاف (من عكف) ، وهى تستغرق عادة عشرة أيام وهى تتم غالباً خلال الثلث الأخير من رمضان ، رغم أن الروايات القديمة تقرر أنها كانت تعقد فى العشرة الأولى ، أو ، وفقاً لرأى آخرين أنها كانت تعقد فى العشرة الثانية [3] . ولقد تثبت الاعتكاف أخيراً فى الثلث الأخير من رمضان بسبب أن ليلة القدر المفروض وقوعها فى تلك الفترة ، وبرغم إختلاف الآراء حول هذه النقطة أيضاً ، فإن بعض النصوص تتفق على أنه من الممكن وقوعها فى أى ليلة من ليالى الشهر المعظم [4] ★ .

(١) عابد بن الأبرص ، نشر ch . Lyall ، رقم ٤ و ١٠ ، ١٤ . الأغانى ، حـ٤ ، صـ ١٤٨ ، سطر ٤ .

(٢) طرفة بن العبد ، رقم ١٤ ، البيت ٢٢ ، امرؤ القيس رقم ٦٢ ، البيت ٥ ، وكلاهما وردا فى كتاب : W.Ahlwardt, six Ancient poets , London 1870 . والنقائض ، صـ ٦٢ ، سطر ٣٥

وإنى أدين فى حاشيتى رقم ٢ ، ٤ إلى فهرست الشعر العربى القديم الأبجدى ، الذى أعده معهد الدراسات الآسيوية الأفريقية للجامعة العبرية بالقدس .

(٣) البخارى ١٠ ، ١٣٥ .

(٤) الطبرى ، تفسير الطبرى ، حـ ٣٠ ، صـ١٦٧ وغيرها .

★ عن هشام بن عروة عن أبيه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « تحروا ليلة القدر فى العشر الأواخر من رمضان » .

وبالإضافة إلى الشهر واليوم لدينا بالتالى عشرة أيام أخر ذات قداسة خاصة . وربما كانت فى الجاهلية ، نظراً لأن هنالك سورة فى القرآن تستفتح بالقسم بالليال العشر ، (أنظر ما سبق) ، ونظراً لوجود شرط بصدد الحج قديماً فى الجاهلية وهو صيام عشرة أيام قضاءً كبديل للأضحية الإجبارية [1] ويجب أن تلفت إنتباهنا أيضاً عبارة وردت فى سورة الأعراف (الآيات ١٣٢ / ١٣٨) بصدد إقامة موسى على جبل سيناء ، تقول الآية المعنية : « وواعدنا موسى ثلاثين ليلة وأتممناها بعشر فتم ميقات ربه أربعين ليلة » وذلك يعطى إشارة كما لو أن محمداً أراد أن يجعل أنه من الجدير بالتصديق أن يكون أمد التجلى الإلهى الذى أنعم به على موسى مثل إتحاد الفترتين المقدستين التى إعتاد عليها هو وأتباعه . وإن فكرة بقاء موسى على جبل سيناء مدة ثلاثين يوماً إضافةً لعشرة أيام أخر فكرة مقترحة أيضاً عن طريق إعتبار شهر أيلول ، الذى تأتى بعده عشرة أيام الكفارة ، التى خلالها ، كما سبق أن ذكرنا ، إعتاد الأتقياء على الصوم . وإلى تلك الأيام من الممكن أن يُضاف أن اليهود وخصوصاً الورعين منهم يصومون خلال كل الأربعين يوماً بداية من أول أيلول حتى يوم الغفران الذى يُعتقد أن موسى خلالها قد إمتنع عن الطعام [2] .

---

(١) « وأتموا الحج والعمرة لله فإن أحصرتم فما إستيسر من الهدىْ ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نُسك فإذا أمنتم فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة ... » (البقرة : ١٩٦) .

ذلك بالمناسبة ، توضيح جميل للفكرة القديمة التى تقدل بأن الصوم (« ينقص اللحم والدم » ، كما يجرى المثل العبرى) يفى بنفس عمل انكار الذات مثل الأضحية .

(2) Elia Zutta , ed.M.Friedman , Vienna 1901, IV , p. 180 .

هذه الحقائق والاعتبارات صارت ملائمة لإلقاء الضوء على هذه الآيات المبهمة (الآيات ١٨٠ - ١٨٤) من سورة البقرة ، التى تحتوى على أول أمر بالصوم فى الإسلام ، أنظر ما سبق . و « أياماً معدودات » تعنى « أياماً قلائل » كما فسر ذلك المفسرون المسلمون ، لكن الآية لاتدل بالتأكيد على أن العدد نفسه قد تُرك لإختيار كل فرد . ولأن الأوامر التفصيلية لإحلال أيام الصوم قد ضاعت ، وأنها تكررت إلى حدما فى الآيات ١٨١ / ١٨٥ بعد إقرار رمضان ، فإن ذلك يشير إلى أن هنالك فترة محددة مرعية عامةً من جانب كل المسلمين . ومن المرجح تماماً أن تكون تلك الفترة هى فترة العشرة أيام ، وهى عشرة أيام الكفارة عند اليهود ، ومن المحتمل أكثر أيضاً أنه قد سبق صيامها فى الجاهلية ، وأنها إستمرت فى الإسلام فى شعيرة الإعتكاف .

التسلسل الزمنى لدخول رمضان

تتوافق المراحل المختلفة للنشوء المبكر لفرض الصوم فى الإسلام تماماً فى الرسم البيانى للتسلسل الزمنى لنشاطات محمد بعد « هجرته » من موطنه مكة . وعند وصوله إلى المدينة فى سبتمبر سنة ٦٢٢م ، كان اليهود يحتفلون بيوم الغفران ، وبعد أن علم بدوافعه أمر أتباعه أن يجاروهم فى ذلك (١) . وقد دُوِّن هذا الأمر فى الحديث ، وليس فى القرآن لسبب بسيط وهو أن محمداً لم يعتبره وحياً منزلاً ومن أجل ذلك لم يشتمله الكتاب المنزل من السماء . على أنه ، صار مقتنعاً بأن فرض الصوم ينتمى إلى ديانة توحيدية وأمر جماعته أن يصوموا « أياماً عدة »

---

(١) تبدو المصادر الإسلامية أنها غير مُجمعة على إفتراض أن محمداً وصل إلى المدينة فى شهر ربيع الأول ، الذى يبدأ فى ١٣ (أو ١٢) سبتمبر ، ولكنهم لا يوافقون بصدد اليوم (هل هو اليوم الثانى ، أم الثامن أم الثانى عشر على التوالى) . ولقد كان يوم الثانى عشر من ربيع الأول هو يوم وفاة محمد ووفقاً لفكرة وُجدت أيضاً فى نقش عبرى ، خاص بموسى (أنظر ، L.Ginzberg , The Legends of the Jews , Philadelphia 1925, III , p.307 , note 44) .

أن هذا الصالح مات يوم ذكرى مولده وبالمثل ، فإن ١٢ ربيع الأول أُعتبر يوم مولد النبى ، وأيضاً تبعاً لذلك فقد كان هذا التاريخ تاريخ الحدث الهام الذى تم فى حياته وهو الهجرة التى هى بداية رسالته النبوية . وكان يوم الغفران قد تصادف وقوعه فى شهر سبتمبر ٦٢٢م .

وعندما يقرر النسابة المسلم الكبير البيرونى أن محمداً وصل إلى المدينة فى الوقت الذى كان اليهود يحتفلون فيه بيوم الغفران ، وقد شرح الرواية السابقة على ضوء حساباته الفلكية . عن المصادر أنظر ، . EI',s.v. " Hidjra " (by : B . Carra de Vaux)

من المحتمل أن تصل إلى العشرة أيام . ولم يتقرر العدد صراحةً فى القرآن ، لأن محمداً لم يكن لديه آنذاك التأكيد النبوى بصدد التفاصيل . هذه الخطوة الثانية ربما تمت فى أى وقت خلال الشهور الأولى للسنة الثانية من إقامته فى المدينة . ولدينا هنا نفس حالة التردد والذبذبة التى لوحظت بصدد القبلة ، أو الوجهة التى على المسلمين أن يتجهوا إليها فى الصلاة ، ثم ، « بعد شهر واحد من تحويل القبلة (من القدس أو مكان آخر إلى مكة) ، وثمان عشر شهراً من هجرته [1] ، جاء الإشراق ، والثقة المطلقة . ومثل بقية طقوس الإسلام الآخرى ، كان على الصوم أن يرتبط بشئ عربى وإسلامى مميز . فالصيام المفروض المحدد لا يُحيى ذكرى موسى ولكن يُحيى ذكرى محمد ، وقد إمتد هذا الصوم إلى شهر ، وهى وحدة زمنية مقدسة مألوفة تماماً للعرب .

رمضان فى السعودية العربية سنة ١٩١٨

ماذا يعنى رمضان للمسلم من الممكن أن يُلاحظه جيداً أى غريب فى الجزيرة العربية نفسها وفى وقت لم يعد تأثير الحضارة الحديثة العلمى والتقنى فيه يُلمس بعد . ويعطينا فيليبى (J.B.Philby) صورة رائعة عن شهر الصوم فى كتابه Arabia of the Wahhabis [2] كما أُحتفل به فى عاصمة السعودية فى صيف ١٩١٨ . فى ذلك العام ، تزامن رمضان مع أحر وأكثر فصول السنة جفافاً وغباراً وكان مطلوباً الإمساك عن الطعام والشراب خلال خمس عشرة ساعة ونصف كل يوم . ولم تكن ساعات الليل تقضى فى الولائم واللهو الشائع بين عامة الناس كما هو الحال فى مدن كثيرة إسلامية حتى خلال العصور الوسطى ، ولكن فى الصلاة وتلاوة القرآن .

(١) ابن سعد ، نشر ساشو ، حـ١ ، فصل ٢ ، ليدن ١٩١٧. وليس هنالك داع لمراجعة وضبط تواريخ ابن سعد ، ذلك لأنها تتوا م بالتأكيد مع ترابط الأحداث التى ذكرها القرآن ووردت فى الأحاديث الصحيحة .

2 - London 1928 , pp. 3 - 7 , 11 - 13

وكانت العبادة على أشدها فى العشرة أيام الأخيرة من شهر رمضان وذلك لإعتقادهم بأنها أفضل أيام الشهر ، وأن بها « ليلة القدر التى تعتق من النار » . وفى هذه الليالى الرمضانية تُضاف للصلاة العادية صلوات آخرى عُرفت بصلاة «القيام»[1]، وهى تتكون من ركعات يطول فيها الركوع والسجود ، وقد تصل الركعة الواحدة منها أحياناً إلى ربع الساعة ، الأمر الذى يشق على كبار السن الضعاف الذين يستريحون ما بين الركعات ويتناولون القهوة والشاى التى يتم إعدادها داخل نطاق المسجد . والقيام فى عمومه ، كما شُرح لفيلبى ، عبارة عن تقشف جسدى يُتخذ وسيلة لتطهير الروح وسبيلاً لإدخال الجنة .

رمضان فى القاهرة سنوات : ١٨٣٦ ، ١٩٥٦ و ١٩٦٣

وإذا ما إتجهنا من قلب شبه جزيرة العرب إلى القاهرة أعظم عواصم العالم الإسلامى حظاً من الثقافة الغربية ، نجد فى أوائل سنة ١٨٣٦ « لين » E.W.Lane يورد التقرير التالى فى كتابه : The Modern Egyptians : « يعتبر المسلمون المحدثون صيام شهر رمضان أكثر أهمية من أى عمل دينى آخر ، فكثير من الذين لا يؤدون الصلاة اليومية يصومونه ، وحتى أولئك الذين يفطرونه ، مع إستثناءات قليلة ، يتظاهرون بصومه »[2] .

---

(١) القيام هو إصطلاح شائع لصلاة ليلية خلال شهر رمضان ، وقد وُجد فى الحديث وفى كتابات دينية أخرى . ولقد ترجمها فيلبى بأنها « صلاة البعث والنشور » . وليس من الواضح إذا ما كان هذا التفسير قد وصله من صديق مسلم أو (خطأ) فى ترجمة له .

(2) Ch.III , p.93 - 4 ,in Everyman's Library No.315 .
وصف رمضان نفسه ورد فى Ch . xxv , pp.478 - 486 .

ووردت نفس الملاحظة بعد ذلك بمائة وعشرين عاماً فى موجز عن رمضان كما أحُتفل به فى عاصمة مصر فى ربيع سنة ١٩٥٦ ، كتبه جومير وكوربين J.Jomier) J.Corbin, ([١] . وقد إقتبس الكاتبان من الإذاعة والصحف ومن مقالات المجلات والمحاضرات نصوصاً أورداها كما هى ، كذلك ما شاهداه رؤى العين وما حكاه الناس لهما . وعلى الجانب السالب فإنهم لم يدونوا أى شعور بالتوبة والندم . فالصوم لم يعتبر على نحو واضح كعمل من أعمال الكفارة . ويدى حافزه الرئيسى أن يكون رمضان فرضاً من الله وهبه الله لعباده المؤمنين ويحتاج أداؤه إلى قوة عزيمة كبرى ، لإحراز نصر الروح على الجسد ، « وهو شهر الافتخار » . ولأنه الشهر الذى أنزل فيه القرآن ، فإن قراءة القرآن موصى عليها فيه بشدة ، ويتجلى ذلك بوضوح من حقيقة تخصيص إذاعة القاهرة لساعتين ونصف الساعة لتلاوة القرآن فى كل يوم من أيامه (بينما هى تخصص ساعة واحدة لقراءة القرآن يومياً فى الأيام العادية) . وبالمثل فإن مسائل دينية تناقش عموماً فى هذا الشهر أكثر من أى وقت آخر . وبما أن الإسلام قد وحد كل العالم الإسلامى « من داكار إلى جاكرتا » ، كذلك فإن رمضان يقدم الفرصة المناسبة لإظهار وحدة الإسلام وإحياء ذكرى إنتصاراته فى حربه مع الكفار خلال هذا الشهر . وعلى الجانب الآخر ، فإن الإعتكاف ، والعزلة وكبح النفس عن الشهوة الجنسية التى إعتاد الناس على القيام بها خلال العشر الأواخر من رمضان ، بدت أنها قد هوت إلى الهجران تماماً .

---

(1) " Le Ramadan ,au Caire, en 1956 , Institut Dominicain d'Etudes orientales , Melanges 3 , (956 , pp . 1 - 74) .

ويتمثل المأذق الذى يواجه المجتمع الحديث الآن ، الذى يحاول الحفاظ على شعائر رمضان ، هو إستحالة تنفيذ برنامجه - كماً وكيفاً ، وإستحالة أداء حمل عمل يوم كامل أثناء الصوم . ففى القاهرة سنة ١٩٥٦ كان الموظفون الحكوميون يعملون فقط لمدة أربع ساعات كل يوم من أيام رمضان من العاشرة صباحاً حتى الثانية بعد الظهر . وكذلك كانت المصانع تبدأ عملها متأخرة ، وكانت تحاول أن تعوض الوقت الضائع بإعطاء أجر إضافى للعمال فى الشهر التالى لرمضان .(١)ومع ذلك فإن دعاوى الإصلاح ، التى نشرها أستاذ من جامعة الأزهر سنة ١٩٥٥ و ١٩٥٦ (وطالب بها بعد سنين قليلة من ذلك الرئيس التونسى بورقيبة) حققت تقدماً قليلاً . عناصر كثيرة من سكان القاهرة ، وبخاصة فى الأحياء الغنية منها ، يهملون صوم رمضان ، لكنهم لا يعنيهم أو يجعلهم يتجرأون على الدخول فى حرب مع فكرته ★ . وفى الوقت الحاضر ، رسخ صوم رمضان تماماً . وعلى وجه الضبط فإنه بسبب تداخله مع مجرى الحياة الطبيعى فإنه يبرهن بجلاء تام على قوة الدين .

على أنه ، من الطبيعى ان يشعر رجال الدين أنفسهم بعدم رضاء شديد عن حالة الصوم كما يُحتفل بها اليوم . ولقد أورد أحمد حسن الزيات ، رئيس تحرير مجلة جامعة الأزهر بالقاهرة ، الانتقادات المريرة التالية فى إفتتاحية مقال له بالمجلة فى عدد خصُص عن الصوم فى رمضان ١٩٦٣ ، جاء فيه : « نحن ليس لدينا ثلاثين يوماً للصوم ولكن لدينا ثلاثين يوماً للإخطار . لأن الناس فى هذه الأيام

(١) ولقد إعتاد الصائمون على النوم بعد السحور ، كذلك النوم بعد الظهر ، ولذلك فالساعات السابقة للظهر الغير مناسبة للعمل بسبب شدة الحر ، هى التى تتبقى للعمل .

★ المؤلف يستنتج هنا استنتاجات خاطئة لأن القاهرة منذ نشأتها تمثل نموذجاً للمدينة المحافظة على إقامة شعائر الدين الإسلامى وخاصةً شريعة صوم شهر رمضان ، وإحتفاء الناس بهذا الشهر فى القاهرة خير شاهد ودليل على ذلك .

يقضون الليل على موائد الطعام والنهار في النوم . ولم يعد الصوم شعيرة تدين ، ولكنه أصبح مجرد تقليد »[1]. ويدعو الكاتب بالتوق إلى الماضي حين كان الناس يصومون في قرى مصر ويختتم مقاله بصيحة يأس قائلاً « الله وحده يعلم بما تخبئه الحضارة الرأسمالية والمادية العلمية للروحانية التي تتجلى في الصوم وللحماسة الدينية التي تتجسد في الصائم »[2] .

الخلاصة :

لقد أوصلتنا دراستنا لهذا التنظيم العظيم إلى النقاط الرئيسية التالية :

١ - لقد كان عرب الجاهلية معتادين على فكرة الشهور المقدسة كذلك كانوا معتادين على الصوم . وهنالك آيات محددة في القرآن وبعض أحاديث معينة بينت أن الصيام لمدة شهر كانت معروفة للعرب الأقدمين .

٢ - من المحتمل أن يكون محمد قد قام ببعض الصوم حتى قبل هجرته من مكة ، تماماً مثلما لاحظ بعض الممارسات الدينية المعتادة لمواطني بلده .

٣ - إتفق وصول محمد إلى المدينة في سبتمبر ٦٢٢م مع يوم الغفران اليهودي ، الذي كان بالنسبة لهم أمراً مقدساً مؤثرا . ولقد شُرح له على أنه يوم موسى . ووفقاً للتشريع الموسوي فإن موسى قد نزل من جبل سيناء بالألواح الجديدة بعد أن حصل على العفو عن ذنب عبادة العجل المذهب .

٤ - تُشكل قصة مقام موسى على جبل سيناء ثلاثين يوماً إضافة إلى عشرة أيام أخر ، وتلقية التوراة والشفاعة لبني إسرائيل ، موضوعاً رئيسياً في سورة البقرة ، وهي نفس السورة التي تحتوي على الآيات التي تتحدث عن إقرار شهر رمضان .

---

(١) تقليد ، أي مجرد عادة .

(٢) مجلة الأزهر ١٩٦٣ ، صـ ٧٥٧ - ٧٦٠ .

٥ - تظهر ثلاثة بواعث للصوم للعيان من تلك السورة (البقرة) : وهى : أن الصوم أمر من الله وفرض على المسلمين ، كما كتُب « على الذين من قبلكم » ، وأن شهر رمضان هو الشهر الذى أُنزل فيه القرآن : وأن الله « قريب يجيب دعوة الداع إذا دعاه » ، وهى عبارة تذكرنا بما ورد فى الإصحاح ٥٥ : ٦ ، الذى تستفتح آياته من الأنبياء حتى أيام الصوم اليهودية . وفكرة العفو ، التى تتُضمن فى عبارة إستجابة الله ، تتحد بوضوح مع رمضان فى الأحاديث الإسلامية .

٦ - فى البداية ، فى السنين الأولى فى المدينة ، تقرر صيام « أيام معدودات » ، ومن المحتمل أن تكون عشرة أيام ، وهى التى إستمرت فى « الاعتكاف » وهى عشرة أيام العزلة التى يقوم بها المتدينون خلال رمضان . وهذا الإعتكاف له سوابق جاهلية ، ولكن من الممكن أن تكون له صلة بعشرة أيام الكفارة اليهودية التى تبلغ ذروتها فى يوم الخروج (الغفران) ، الذى سُمى فى الأحاديث الإسلامية باللفظ العبرى - الآرامى « عاشوراء » .

٧ - تذكر محمد بالتأكيد أن أول نزول للوحى عليه كان فى رمضان . وبفرضه الصوم فى رمضان ، إختار النموذج اليهودى يوم الغفران الذى يضم أفكار « تنزيل » الألواح من عند الله وعفو الله بفرض الصوم .

٨ - فى كل مكان فى القرآن ، نجد نزول وحى الله على البشر يعتبر كعمل من أعمال الرحمة ، ونتيجة لذلك ، فإن رمضان فى الأحاديث النبوية « حين تُفتح فيه أبواب الجنان » ، يكون التوقيت المناسب للشفاعة .

٩ - من الطبيعى أن تتغير دواعى الصوم وممارسته بتغير المناخ الدينى . ففى الوقت الذى كان فيه الموقف الأساسى تجاه رمضان فى الجزيرة العربية سنة ١٩١٨ وطقوسه تشبه فى كثير نفس تلك التى إتضحت فى المصادر القديمة ، فإن الأفكار والعادات المتصلة بالصوم كما ورد إقراره فى القاهرة سنة ١٩٥٦ كانت مختلفة إختلافاً ملموساً . ولا يزال ، رمضان يظل قائماً عن أداء الصلاة - ولقد لاحظ نفس الملاحظات E.W.Lane فى سنة ١٨٣٦ ، لأن الصلاة تحتاج إلى علاقة خاصة مع الله أعلى درجة من مجرد الإمتناع عن الطعام ، من الممكن أن تكون وسيلتها طرق

كثيرة مختلفة . وحتى ذلك الحين ، فإن فى الفترة التى تضاءل فيها الحماس الدينى ، فإن رمضان الذى ورد ذكره فى سورة واحدة من سور القرآن ، ظل أكثر تقبلاً من المسلمين المحدثين عن فرض الصلاة ، رغم أن الصلاة تعم كل القرآن من بدايته إلى نهايته .

تذييل ★

ورد فى صحيح البخارى عن عائشة أم المؤمنين رضى الله عنها أنها قالت : « كان يوم عاشوراء (العاشر من المحرم) يوماً تصومه قريش فى الجاهلية ، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصومه فى الجاهلية . فلما قدم رسول الله (ص) المدينة صامه وأمر بصيامه ، فلما فرضُ رمضان كان هو الفريضة وتُرك يوم عاشوراء فمن شاء صامه ومن شاء تركه » .

ويؤكد هذا الحديث أن العرب قد عرفوا الصوم قبل الإسلام ، وأن الرسول عليه السلام كان يصومه وخاصة يوم عاشوراء قبل الإسلام وبعده ، أى قبل الهجرة إلى المدينة وإقراره فريضة صوم شهر رمضان فى الإسلام فى السنه الثانية للهجرة . وهذا يخالف ما يدعيه كُتاب اليهود : جريم وسبرنجر وكايتانى وجوايتاين صاحب هذا الكتاب ، من أن محمداً قد عرف الصوم عن اليهود وأنه إقتبسه منهم وذلك عند هجرته إلى المدينة . وروايتهم تقول : أن محمداً حين وصل إلى المدينة مهاجراً (١٢ ربيع الأول) وجد اليهود صائمين ، فلما سألهم عن سبب صومهم ، قالوا له إنه يوم عاشوراء ، وهواليوم الذى نجى فيه الله موسى وشعب بنى إسرائيل من فرعون حين هربوا من مصر ونصرهم عليه ، فقال لهم : نحن أولى بموسى منكم ، وأمر بصيام هذا اليوم الذى عُرف عند اليهود بيوم « عاشوراء » .

★ هذا التذييل من وضع المعرب والمحقق مستعيناً بماورد فى كتاب الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوى « دفاع عن النبى محمد » من معلومات عن الصوم ، بالفرنسية قام المعُرب بترجمتها والتعليق عليها .

ومن المعلوم أن يوم عاشوراء عند اليهود يوافق يوم العاشر من تشرين أول (أكتوبر) من السنة اليهودية (أى ١٠ أكتوبر سنة ٦٢٢م) ، وهى تقابل فى الأشهر العربية العاشر من شهر المحرم . ومن المعروف أن يوم وصول النبى إلى المدينة هو يوم الثانى عشر من ربيع الأول ، الموافق ليوم الثانى عشر أو الثالث عشر من شهر سبتمبر سنة ٦٢٢م ، فكيف وفّق اليهود بين يومهم ويوم وصول النبى إلى المدينة ؟ الأمر الذى يُظهر كذب روايتهم التى يرمون من ورائها إظهار تأثر تعاليم الدين الإسلامى بالتعاليم اليهودية ! .

لقد فُرض صيام شهر رمضان على المسلمين فى العام الثانى للهجرة ، وفى شهر شعبان بالذات من ذلك العام ، وذلك بنزول قوله تعالى فى سورة البقرة (١٨٤ - ١٨٥) : « ياأيها الذين آمنوا كتُب عليكم الصيام كما كتُب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون . أياماً معدودات فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدةٌ من أيام أخر . وعلى الذين يطيقونه فدية طعامُ مسكين فمن تطوع خيراً فهو خيرله وأن تصوموا خيرٌ لكم إن كنتم تعلمون . شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن هدىً للناس وبينات من الهدى والفرقان فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضاً أو على سفر فعدةٌ من أيام أُخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ماهداكم ولعلكم تشكرون » .

إن العاشر من تشرين أول من السنة اليهودية الذى يقابل السنة الثانية من الهجرة لا يوافق العاشر من المحرم للسنة الثانية من الهجرة ، وهو اليوم الذى فُرض فيه الصوم على المسلمين ، فكيف إذن لمحمد إذا كان قد أراد تقليد اليهود فى صومهم أن يختار أياماً مخالفة ليوم صومهم ؟

ومن المعروف أن تشرين أول هو الشهر السابع من شهور السنة العبرية ، ويوم العاشر منه هو يوم الغفران عندهم الذى يصومون فيه وليس يوم العاشر من المحرم العربى .

لقد فُرض صوم شهر رمضان على المسلمين ، وهو الشهر الذى كرمه الله أيضاً بنزول أول الوحى فيه ، وبعد فرض صوم هذا الشهر أصبح صوم عاشوراء صوماً إختيارياً «فمن شاء صام ومن شاء تركه » . ولقد شرح المستشرقان كايتانى وسبرنجر هذا التغير فى أمر الصوم عند المسلمين وأرجعاه حسب زعمهما للتالى :

أولاً : أن المسلمين إختاروا لصومهم شهراً مخالفاً لشهر صوم اليهود ، وهو عندهم الشهر الذى ينتهى بيوم عاشوراء ، وذلك حتى لا يتخذوا التقويم العبرى تقويماً خاصاً لهم وهم لديهم تقويمهم الخاص المثُبت فيه أيام أعيادهم ومواسمهم وأسواقهم .

ثانياً : أن النبى إختار شهراً مخالفاً فى الصوم لشهور صوم اليهود والنصارى وذلك حتى لا يُتهم بأنه نقل هذه الفريضة عنهم ، وحتى لا يقال بأن الإسلام فى كل طقوسه ناقلٌ عن اليهودية والمسيحية .

ولقد جانب الصواب كلاً من كايتانى وسبرنجر فى زعمهما ، ونسيا أو تناسيا ، أن الفرائض فى الإسلام أمرٌ مقرر من قبل الله تعالى وأنه لا دخل لمحمد ولاغيره فى أمر فرضها ، وقد ورد هذا الفرض بالنص الصريح فى القرآن الكريم كما أسلفنا . كذلك فإن الإسلام قد إنفرد بفرض صوم شهر متتابع بأكمله محدد ومعين وهو شهر رمضان ، وجعله ركناً من أركانه الخمسة ، وهو مالم يرد على الإطلاق فى اليهودية أو المسيحية . فلقد حُدد الصوم عند اليهود بخمسة أيام فى السنة لاغير ، متباعد ما بينها وهى :

١ - يوم (الغفران) : يوم كيبور ، فى العاشر من شهر تشرين أول (أكتوبر) .

٢ - يوم التاسع من شهر آب (أغسطس) : تشعاً بآب ، وهو يوم النحيب على هدم الهيكل الأولى والثانى .

٣ - يوم السابع عشر من شهر تموز (يوليو) ، وهو يوم ذكرى هدم أسوار أورشليم خلال الهيكل الأول وشتات اليهود سنة ٧٠ ميلادية على يد الإمبراطور الرومانى تيتوس .

٤ - يوم العاشر من شهر شباط (فبراير) ، وهو ذكرى حصار الملك البابلى نبو خد نصر لأورشليم .

٥ - يوم الثالث عشر من شهراً زار (مارس) ، وهو اليوم السابق ليوم الخروج من مصر أيام فرعون .

هذا ويخالف الصوم عند اليهود فى مظاهره الصوم عند المسلمين : فاليهود ، أثناء صومهم ، يقومون بتمزيق ثيابهم العادية ولبس ثياباً خشنة مصنوعة من الخيش . كذلك يضع المتدينون منهم الرماد أو الوحل على رؤوسهم أثناء الصوم ، كما يقومون بالإكثار من التردد على الجبانات وزيارة القبور ، ويحرمون على أنفسهم إرتداء الأحذية والنعال ويمشون حفاة الأقدام . كذلك يُحرم العمل على الإطلاق على اليهودى الصائم . ولا شئ من هذا يحدث فى صوم المسلمين ، فالعمل ، مع الصوم ، أمر مشدد عليه فى الإسلام ، لأن العمل ، فى حكم الإسلام ، عبادة تعادل عبادة الصوم ، فإذا ما إجتمعت فى الصائم المسلم تلك العبادتين كان له حظ الدنيا وحظ الآخرة . أما الصوم عند النصارى فهو ليس صوم بالمعنى الكامل لأن بعض الأطعمة التى لاروح فيها مباح تناولها عندهم ، فضلاً عن إباحة الشراب ، وهو بذلك يختلف تماماً عن صوم المسلمين واليهود . فمن السخف إذن أن يدعى المستشرقون اليهود ، وفى مقدمتهم جوايتاين ، تأثر صوم المسلمين بالصوم فى رمضان بالصوم عند اليهود والنصارى ، والإدعاء بأن هذه الفريضة المؤكدة على المسلمين المفروضة من قبل الله قد نقلها محمد عن اليهود والنصارى .

الفصـــل الخامـــس

أصل وطبيعة صلاة الجمعة الإسلامية

أخذت فكرة يوم الراحة الأسبوعية كمنحة على يد الرجل العصرى . وبدت له فكرة طبيعية لدرجة أنه يدرك بصعوبة أنها قد قامت على مفاهيم دينية أساساً ، عن كونها قامت على مفاهيم عقلانية ، حتى أنها إستغرقت مئات السنين من الممارسات المتزمتة ، والمبهمة فى بعض الأحيان ، لتنفيذها حتى داخل المجتمع اليهودى ، الذى تأسست فيه أصلاً ، وقد تُقبل هذا التراث اليهودى فى المسيحية من الجانب الأكبر من البشر فقط فى العطلة السنوية للقوانين الإجتماعية الحديثة .

وكذلك ، لم يكن من المعروف أبداً أن يوم الجمعة ، يوم العطلة الأسبوعية الإسلامى ، يختلف أساساً عن يوم السبت اليهودى أو يوم الأحد المسيحى . وأنه لم يكن على الإطلاق يوم راحه ، ولكنه يوم عبادة إجبارية عامه ، تعُقد وقت الظهيره ، ويتكون أهم جزء تعبد فيها من صلاة ركعتين[١] .

---

(١) منذ عهد قريب ، جعلت دول إسلامية كثيرة يوم الجمعة عطلة راحة أسبوعية رسمية لها . على أن ذلك قد تم إستجابةً لمطالب الحياة الحديثة وتقليداً للغرب السابق عنها فى ذلك . ومن الجدير بالملاحظة فى هذه الحالة أن كمال أتاتورك رئيس جمهورية تركيا جعل العطلة الأحد لا الجمعة . وبالتأكيد ، حدثت حالات متفرقة لإغلاق المكاتب الحكومية يوم الجمعة فى زمن الخلفاء . ومثلاً فقد ورد أن الخليفة المعتضد قد أمر بإغلاق المكاتب الحكومية أيام الجمعة والثلاثاء ، « أيام الجمعة ، لأنه يوم الصلاة ولأنه كان يحب ذلك اليوم ، منذ أن كان معلمه الخاص يعفيه فى هذا اليوم من دروسه ، ويوم الثلاثاء ، وذلك حتى يأخذ الموظفون راحة وينظروا فى أمر معايشهم الخاصة » , A.Mez Die Renaissauce des Islam يورد الجهشيارى ، فى كتاب الوزراء ، صـ١٤١ ، Heidel-berg 1922,p.79 . أن المصالح الحكومية كانت تُعطل أيام الخميس والجمعة . وهنالك سؤال أحيل إلى موسى بن ميمون حوالى سنة ١١٩٠م حول مشاركة بين صاغة وزجاجين مسلمين ويهود ، قضى فيه بأن المسلمين يتسلمون الأرباح يوم السبت واليهود يوم الجمعة ، وذلك واضح بسبب عدم إشتغال المسلمين يوم الجمعة . وأهم ما يميز المفهوم الإسلامى بصدد يوم العبادة الأسبوعى أنه لم يكن عندهم يوم راحة خارج ذلك العرف القديم .

من أجل ذلك الغرض ، فإنه عند تساؤلنا عن أصل وطبيعة صلاة الجمعة الإسلامية ، فإنه ليس من الصواب أن نفترض أن مؤسس الإسلام (محمد) وحده إتبع مثال الديانات الأخرى ، برغم أنه من الطبيعى له ولخلفائه من بعده أن يفعلوا ذلك فيما يتعلق بالمظاهر الخاصة بيوم العطلة . وبالتالى ، فإن هنالك رواية قديمة عند المسلمين تقول : « لليهود كل سبعة أيام يوم يجتمعون فيه (للصلاة) ، وكذلك للمسيحين ، ولذلك ، علينا أن نفعل مثلهم » (١) .

وكما هو متوقع ، فليس هنالك أى رواية حقيقية أو كاملة عن إقامة مثل هذا التنظيم الهام فى الإسلام فى المصادر القديمة . والسورة الوحيدة فى القرآن التى تشير إليه ، تفترض أنها كانت موجودة وقت نزولها . ومن ناحية أخرى ، فإن التقارير المختلفة عن بداياتها التى وردت على لسان كتاب السيرة المسلمين ، مثل إبن سعد وإبن هشام ، أو وُجدت فى مجاميع الأحاديث ، أو فى روايات الإخباريين ، فهى تقارير واضحة الإنحياز وشديدة التناقض (٢) .

---

(١) القسطلانى ، حـ٢ ، صـ١٧٦ ،
quoted by : A.J.Wensink , Mohammed en de Joden le Medina , Leiden 1908, Cx 11 .

والجزء الخاص بدراسة فنسنك التى تتصل باقتراض المسلمين من طائفة اليهود قد تُرجم من الهولندية إلى الفرنسية ، ترجم: G.H.Bousquet and G.W.Bousquet
تحت عنوان: " L'influence juive sur les origins du cult masulman " in: Revue Africaine 98 (1954), 85 - 112 .

(٢) هذه التقارير قد درسها فنسنك فى رسالته السابقة للدكتوراه ، وناقشها بيكر فى دراسته عن تطور العبادة الإسلامية (Islamstudien I , 476 ff)
وأيضاً درسها فرانز بُهل فى كتابه : Das Leben Mahammed s, Leipzig 1930 , 214 - 5 ,
Moetgomery Watt , Muhammad at Medina , Oxford 1956 , 198 .

ومع ذلك ، فإن عدداً من الحقائق عن أصل صلاة الجمعة يظهر للعيان بوضوح من هذه الروايات :

١ - لم تكن هنالك صلاة جمعة فى مكة ، المدينة التجارية التى بدأ محمد فيها دعوته . يقول الطبرى ذلك فى كتابه تاريخ الرسل ، حـ١ ، صـ١٢٥٦ ، سطر ٢٠ ، بكل وضوح ، بينما تؤكد كل المصادر الآخرى ذلك بالتضامن معه (١) .

٢ - أقيمت صلاة جامعة فى المدينة ، أقامها أهلها المسلمون الجدد بمبادرة منهم قبل وصول محمد إلى هنالك سنة ٦٢٢ م وإتخاذها مقراً دائماً له ، لكن محمداً هو الذى أمرهم بأن تُعقد هذه الصلاة بإنتظام يوم الجمعة .

٣ - أعُتيد أن تُلقى بعض الخطب فى ذلك التجمع ، برغم أن المصادر القديمة لا تحتوى على أى معلومات حقيقية عن إنتظام ومحتويات هذه الخطب (٢) .

٤ - الروايات القديمة عن إقرار العطلة الإسلامية الأسبوعية تشير فقط إلى العلاقة الوحيدة بينها وبين ما سبق من ديانات : فلقد صدرت تعليمات محمد لأتباعه فى المدينة أن يؤدوا صلاتهم الجامعة الأسبوعية فى اليوم الذى يشترى فيه اليهود إحتياجاتهم ليوم سبتهم (٣) .

---

(١) ويصف مؤلف متأخر محمداً وهو يعظ قومه فى مكة ، فى ذلك اليوم ، وبالطبع فإن ذلك غير غير منطقى . أنظر ، لسان العرب ١٣٠٠هـ ، حـ٢ ،٨٢ - ٨٣ .

(٢) مادة عن هذا الموضوع جمعها وناقشها فنسنك فى مقال له بعنوان : الخطبة فى EI^1 .

(٣) إبن سعد ، حـ٣ ، الفصل الأول . وفى صـ ٨٣ ، وردت كلمة « يجهروا » التى تعنى « يعلنوا للعامه » ولقد إعتاد اليهود أن ينفخوا فى « الشوفار » بعد الظهر يوم الجمعة حتى يلفتوا إنتباه الناس بقرب يوم السبت (الذى يبدأ مع غروب يوم الجمعة ، وتقريباً قبل الغروب بساعة واحدة . أنظر ، Talmud Babli , Hullin fol.26b (وأنظر الكاشانى ، بدائع الصنائع ؛ القاهرة ١٣٢٧ / ١٣٢٨ ، حـ١ ، صـ٢٦٨ ، وبيكر فى دائرة المعارف الإسلامية) ونقرأ هنا كلمة « يتجهزوا » ، وبرغم إختلاف القراءة فإن المعنى واحد ، عشية السبت . ومن المؤكد أن إبن سعد استخدم عبارة « يتجهزوا » ، كما اقترح بيكر أو تجهزوا (كما أوردروز نتال فى خطاب لمؤلف هذا الكتاب) .

وإن مفتاح فهم السؤال الذى يشغلنا هو التفسير الصحيح فى رجوع تعليمات محمد إلى السبت اليهودى . ويرى المؤلفون الوارد ذكرهم سابقاً : ڤنسنك ، بيكر . بُهل ، ووات فيه إعتماداً عاماً من جانب النبى على المثال والنموذج اليهودى . ويرى آخرون ، مثل نسطور من بين المستشرقين الفرنسيين ، فى كتابه الجديد عن محمد ، أنها كانت بمثابة إشارة أخرى على جهوده لكسب اليهود ، وأنها تأكيد على أن محمداً قصد أساساً أن يجعل الصلاة فى يوم السبت نفسه [١] . وعلى العكس من ذلك يعتبر البعض إختيار يوم الجمعة كعمل متعمد لمعارضة الأديان القديمة [٢] .

على أن ، قراءة غير متميزه للرواية التى نناقشها [٣] تظهر أنها لا تخالف اليهود وأيضاً لا تعتمد عليهم . فلقد أختير اليوم لسبب بسيط ، وهو أن : « اليهود يشترون إحتياجاتهم ليوم سبتهم » ، بمعنى أنه يوم سوقهم الأسبوعى فى المدينة ، الذى يحضره الجميع ، وبذلك ، يكون مناسبة طبيعية لجمع الناس لغرض الصلاة والنُصح .

وإتخاذ اليهود يوم الجمعة يوم السوق الأسبوعى أينما كانوا ، ماعدا فى المدن الكبيرة ، أمر معروف من المصادر التلمودية [٤] . وبالطبع ذلك أمر طبيعى أن يتسوق الناس عشية يوم عطلتهم . وهنالك تشابه مماثل لهذه الظاهرة فى قيام أسواق الخميس الأسبوعية الحالية فى أجزاء كثيرة من الجزيرة العربية لم تلمسها يد النفوذ الأجنبى بعد ، وهى الأرض الحدودية الممتدة ما بين الحجاز واليمن . وعن هذه المنطقة ، لدينا وصف تفصيلى فى

---

(1) M .Gaude froy - Demombynes , Mahomet , Paris 1957 , p . 522 ولقد كان مؤلف هذا الكتاب يبلغ من العمر الرابعة والتسعين ، حين نشر هذا الكتاب الضخم .

(٢) يقول مارجليوث فى كتابه : , Mohammed , London . Newyork 1905 p.248 « طالما أن المسيحيين إتخذوا يوم عطلتهم بعد يوم السبت ، فلم يكن لدى محمد خيار سوى أن يأخذ اليوم السابق له » ويذكرنا جدل مماثل بالمجادلات العنيفة كتلك التى نجدها فى كتابات Simon b.zemah (١٣٦١ - ١٤٤٤) عن الإسلام ، أو فى أشعار الشاعر اليهودى الشهير جودة ليفى التى تقول : « مثل السيدات المنتظرات الملتفات حول الملكة ، الجمعة تسبق والأحد يلحق بالملكة السبت » ديوانه ، حـ٤ ، برلين ١٩٣٠ ، صـ٣ .

(٣) إبن سعد ، حـ٣ ، الفصل الأول ، صـ٨٣ .

4 - Tosefta , Baba Mesi'a ch.3 para . 20,ed . zuckermandel, p . 377 , line 30, ويرد فيه أيضاً أن السوق يُعقد فى المدن الصغيرة يوم الجمعة .

كتاب فيلبى Arabian Highlands (Cornell university Press 1952) ، حيث توجد بها ما يمكن إحصاؤه عن أكثر من ستة أسواق تُعقد يوم الخميس (فى نيرمان ، ونجران ، ومشيط ، والظهران ، وعيبان . وفى اليمن أيضاً : سوق الخميس على الطريق السريع بين البحر الأحمر والعاصمة صنعاء [1] .

ويُعقد فى منطقة نجران ، سوقان أسبوعيان ، أحدهما يُعقد يوم الإثنين والآخر يوم الخميس . على أن الثانى ، كما يقول فيلبى (صـ٢٧٤) : « دائما أكثر إكتظاظاً بالرواد .... لأن العادة هنا مثلما هى فى أى مكان للعائلات أن تحصل على إحتياجاتها الضرورية يوم الجمعة (يوم العطلة الأسبوعى الإسلامى) ويزودهم سوق الخميس ويتيح لهم فرصاً لطرح بضائعهم فى المخازن اللازمة وأيضاً لتجمع الضيوف ، إذا لزم الأمر . على أى حال ، فإنه يبدو أن فى يوم الخميس كما لو كان معظم سكان نجران يتجمعون فى مساحة واسعة تشهد كل أنشطة أعمال السوق المتعددة » .

ومن المحتمل أن يكون خلف سوق يوم الجمعة اليهودية خلفية تاريخية طويلة لأنه حسبما ورد [2] أن يوم الجمعة كان يوم السوق الأسبوعى فى المركز التجارى الفينيقى الكبير صيدا . وعلى أى حال ، إن ذلك يقع فى طبيعة أن عشية يوم العطلة لا يتعلق بها أى طقس خاص من الطقوس الدينية . لكن ، على أى حال ، فلقد كان هنالك فى العصر القديم أسواق يهودية أخرى كانت تُستغل لإقامة صلاة جماعية وقراءات دينية ، والتى تُشكل ، بسبب ذلك ، نموذجاً حياً ومتساوياً مع يوم الجمعة الإسلامى . وفى المدن الكبيرة المزدهرة ، كانت الأسواق تُعقد أيام الإثنين والخميس ، وينساب إلى هذه الأسواق أناس من كل البلاد إلى تلك المدن ليشتروا ويبيعوا ، كذلك لقضاء بعض الأعمال المحصورة فى العاصمة والمقصورة عليها ، مثل

---

(١) ناقش Brauer أسواق اليمن فى كتابه Ethnologie der Jemenitis chen Juden

(٢) أنظر ، . s.D.Goitein , Jews and Arabs , their Contacts through the Ages , New york , s chocken Books , 1964 , P . 179 f .

التردد على المصالح الحكومية . ولذلك ، فإن المحاكم اليهودية كانت تُعقد أيام الأثنين والخميس - وهى عادة ملحوظة فى الشرق تقريباً حتى نهاية العصور الوسطى ، وقد ثبت ذلك فى أعمال شرعية كثيرة وفى سجلات المحاكم المحفوظة فى جنيزة القاهرة والتى تم قضاؤها فى تلك الأيام من أيام الأسبوع .

ولقد إنتهز المُشرع اليهودى هذه الفرصة فى الإلتقاء بسكان الأرياف لتزويدهم بالتعاليم الدينية ، وكانت تعقد فى أيام الإثنين والخميس صلوات جامعة يُقرأ فيها جزء من الكتاب المقدس ، وكان يُوصى فى هذين اليومين بالطبع بالصوم التطوعى [1] . وبعد ذلك بكثير من مئات السنين توقف جعل هذه الأيام أيام سوق أسبوعية ، لكنها إحتفظت بطابعها الدينى كأيام وعظ عام من التوراة (العهد القديم) وصوم تطوعى ، و ، فى الشرق ، كما نرى ، أيضاً لإجتماع مجالس الربانة .

ومن الملاحظ - برغم أنما ذلك يكون بمحض الصدفة - أن فى منطقة نجران ، حيث كان يعيش اليهود من عصور قديمة حتى سنة ١٩٤٩، حين هاجروا إلى إسرائيل - فإن أسواقهم الأسبوعية كانت تعقد يومْى الإثنين والخميس . ومن الممتع أيضاً ، من وجهة النظر الاجتماعية ، أن تُعقد المحاكمات فى تلك الأيام . ولنسمع ما يقوله فيلبى عن ذلك ثانيةً : « لقد كانت أيام السوق دائماً أيام إنشغال للأمير ، الذى كان يجلس طول النهار فى جمع من الناس على هيئة محكمة قضائية مصغرة لسماع شكاوى ودعاوى كل من أراد أن يستفيد من هذه التسهيلات » [1] .

ويُقدم وصف فيلبى عن الأسواق فى نجران ، كنموذج حى عن السوق الأسبوعى اليهودى القديم التى كانت تعقد فى العواصم أو فى المدن أو المقاطعات . وهذه

---

(١) إن الجمع بين الصوم ويوم السوق الأسبوعى أمر قديم . وفى أيام الصوم العام ، يجتمع عدد كبير من الناس من الأقاليم فى العاصمة ، جيرميا ٣٦ : ٩ . وهنالك خطاب فى إصحاح شهير عن الصوم الفصل ٥٨ ، ورد فيه القول : « فى يوم صومك تمارس أعمالك وأموالك المبتزة من الدائنين المعوزين »

(2) Arabian Highland s, PP. 312 - 313 .

الأيام أمثلة لافتة للنظر لتجمعات علمانية أساسية بدأت تُتخذ ، فى الوقت المحدد ، للعبادة والوعظ و ، أخيراً ،أصبحت نظاماً دينياً خالصاً . وكما ذُكر فى السابق - فلقد تقبله الإسلام ، حيث أوصى بالصوم التطوعى يومىْ الإثنين والخميس ، وحيث قام الحكام الأتقياء ، مثل صلاح الدين (الأيوبى) الشهير أو السلطان المملوكى الملك الناصر ، بعقد جلسات للمظالم فى هذين اليومية يحضرونها شخصياً .

وكما إستنتجنا من رواية إبن سعد ، فإن يوم الجمعة قد إختاره محمد يوماً للعبادة الأسبوعية ، لأنه كان يوم السوق الأسبوعى للمدينة ، وربما يتساءل المرء ، لماذا لم تورد هذه الرواية بصراحة القول بأنه اليوم الذى كان يتسوق فيه اليهود ليوم سبتهم ؟ وهذا يوصلنا إلى موضوع عالجه بتطويل الأثريون المسلمون وكثيراً ما أشير إليه فى الكتب الأدبية والتاريخية العربية الحديثة : التى تتحدث عن أسواق الجاهلية العربية . ومؤخراً تعامل روبرت برونشفيج R . Brnuschvig مع هذا الموضوع فى مؤلفه الكبير عن تاريخ الأسواق الإسلامية عموماً [1] .

وتمتلئ مصادرنا بروايات عن إنعقاد أسواق سنوية حول الحُرم المقدسة وخلال الأشهر الحُرم التى يحُرم خلالها القتال بين قبائل العرب وتؤمن السلم بينهم ، وفض تخاصماتهم . وعلى الجانب الآخر ، لم تكن الأسواق الأسبوعية قضية عملية لغالبية سكان شبه الجزيرة العربية ، التى تتكون عادة إمامن البدو أو من التجار . فالمسافات بعيدة والسلع المتداولة ليست من نوع السلع المعرضة للتلف القليلة الاستهلاك . ولقد كان ، من أجل ذلك ، من الطبيعى لمحمد ، إبن المدينة التجارية مكة ، ألا يستخدم كلمة « السوق » ، التى تحمل الدلالة على الأسواق السنوية الموسمية الكبرى ، لسوق الجمعة الأسبوعى فى المدينة ، المتصل بالمزارعين المقيمين بها ، ولكن ليقيده كيوم يشترى فيه اليهود إحتياجاتهم ليوم سبتهم . ومن الممكن أن يضع المرء فى إعتباره أن سوق تلك الأيام لقبيلة بنى قينقاع اليهودية ، كان يقوم

---

(1) " Coup d'oeil sur l'histoire des foires a travers l'Islam " in Recueils de ls Societe Jean Bodin , vol . V,Brussels 1953 .

بمقام السوق لكل المدينة ، أنظر ., J.Wellhausen , Medina vor dem Islam
Berlin 1889 , P . 10 , note 4 .

وهنالك ، بالقطع ، إشارات لحقيقة أن عرب الجاهلية كانوا يعقدون أسواقهم فى أماكن إقامات اليهود فيقول كتاب الأغانى بصراحة بصدد الأبلق ، قلعة السموءل [1] الشهيرة ، الأمير اليهودى لمنطقة تيماء القديمة ، شمال شرقى المدينة . كذلك فإن من الأمور المميزة حقيقة أن العرب قد إقتبسوا الكلمة الآرامية ليوم الجمعة : وهى كلمة « عروبة » [2] ، التى تعنى : عشية (يوم السبت) ، وبالتأكيد لأنها لعبت دوراً ما فى حياتهم ، لأنه من ناحية أخرى ، لم يكن الأسبوع معروفاً للعرب قبل الإسلام ، والدلالة على الأسابيع قد تبينت لهم بمجاورتهم لليهود والنصارى . فعروبة ، بالنسبة لهم يوم سوق ، كما يستنبط ذلك من بيت شعر ورد فى كتاب الأم للإمام الشافعى [3]، يقول نصه : « لتكن روحى فداءً لرجال إختلطوا [4] ، يوم عروبة أعداداً فوق أعداد » ، ومن المحتمل أيضاً أن يكون يوم الجمعة قد حمل فى المدينة وغيرها إضافة إلى إسم « عروبة » الأجنبى ، أسماءً عربية أخرى غير يوم الجمعة .

وبالطبع ، فإنه قد تأسس فى روايات علماء المسلمين الأقدمين تأثير أن هذا التعبير كان معروفاً قبل الإسلام . يقول اليعقوبى فى تاريخه (طبعة هوتسما ، ليدن ١٨٨٣ ، صـ٢٧٢) ، عن كعب بن لؤى ، أحد أجداد

---

(١) الأغانى ، حـ١٩ ، صـ٩٨ ، سطر ٣ من أسفل .
بعض الكتاب المحدثين الغربيين والمسلمين قد أوردوا نقاشاً طويلاً حول أصل السموءل لكن فى هذا النص يأتى التأكيد بأنه يهودى .

(٢) أنظر ., A.Fischer , " Die altarabischen Namen der sieben Wochentage " ,
Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft , 50 , P . 224 ,
حيث ورد قول كثير ، لكن ليس من بينه ما يتصل بموضوع هذه الدراسة .

(٣) طبقة بولاق ١٣٢١ هـ ، حـ١ ، صـ١٦٧ .

(٤) يمتدح الشاعر صراحةً أناساً إلتفوا حوله يوم السوق .

قريش ، يقول سكان مكة ، أنه أول من سماها بهذا الإسم ، لأنه إعتاد أن يجتمع بشعبه فى هذا اليوم ويحدثهم عن فناء وعبث الحياة الدنيا [١] . ونقرأ فى تاج العروس [٢] ، أن المدنيين (أهل المدينة) هم الذين كانوا أول من أطلق هذه التسمية على يوم الجمعة ، لأنهم كانوا يقيمون صلاة جامعة فى هذا اليوم ، قبل هجرة محمد إلى مدينتهم .

غنى عن القول . أن أقوال علماء المسلمين الأقدمين هذه لا تُصور رواية حية ، ولكنها تُصور تخمينات علمية . ولقد وردت هنا فقط لنبين أنه من المستغرب تماماً للمسلمين المتعلمين أن يفترضوا أن إسم يوم الجمعة ، لم يكن مستعملاً قبل محمد .

ولدينا ، بالطبع ، داع للإعتقاد بأن هذا الإفتراض صحيح - ولكن مع تعديل هام مؤداه أن الإسم أساساً لايدل على يوم عبادة عامة ،ولكن يدل على يوم سوق ، عندما يتجمع أهل المدينة وماجاورها فى مكان واحد . ولأن يوم الجمعة ليس إلا المرادف العربى لكلمة يوم هاكنيسا العبرى ، « يوم التجمع » ، الذى هو إسم يومىْ السوق الأسبوعيين الإثنين والخميس الوارد ذكرهما فيما سبق [٣] . وبعد فشل ثورة باركوكبا (١٣٥م) ، ذهبت هذه التجمعات المدنية فى طى النسيان [٤] وبقى فقط « يوم التجمع » ، عشية السبت . ومن المحتمل تماماً أن يكون يهود المدينة أنفسهم قد استخدموا اللفظ العربى ، ولم يستخدمُوا اللفظ العبرى (أو الآرامى) .

---

(١) وردت روايات مشابهة فى القرآن ، سورة ٦٢ : ٩ ، يقول البيضاوى : أنه لاشك فى أن كعب بن لؤى يعتبر جد مجموعة من الأسر الهامة فى مكة ، ويقول الطبرى (تاريخ الرسل ، حـ١ ، صـ١١٥٣ ، سطور ٣ - ٤) واليعقوبى . أن العرب كانوا يحسبون سنينهم من تاريخ موته .

(٢) دائرة المعارف الإسلامية ، لفظ « رب » ، صـ ٣٧٣ .

(٣) أنظر ، Mishana Megilla , I ,I . Tosefta ib . 1 , 2 Bereshit Rabba , وعن الكنيسا فى معنى التجمع ، أنظر Ch . 49 , Para .2 (ed . J.Theodor , Berlin 1912 , P.514 . 1 . 6)

(٤) لمزيد من التفصيل أنظر مقال : G . Allon الذى سبقت الإشارة إليه .

وتفسير المعنى الأصلى ليوم الجمعة المقترح هنا ، يستند على آيات السورة الوحيدة الواردة فى القرآن بصدده . ولنقم الآن بمناقشة هذه الآيات (الواردة فى سورة الجمعة : ٩ - ١١) :

٩ - يأيها الذين آمنو إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون .

١٠ - فإذا قُضيت الصلاة فانتشروا فى الأرض واذكروا الله كثيراً لعلكم تفلحون .

١١ - وإذا رأوا تجارة أو لهواً إنفضوا إليها وتركوك قائماً قل ما عند الله خير من اللهو ومن التجارة والله خيرا الرازقين .

من الواضح أن لفظ « جمعة » قد صيغ أساساً للدلالة على تجمع للعبادة [١] ، وصياغة الآية رقم (٩) يجب أن تكون مختلفة عما وردت فليست « إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة » وإنما تكون : « إذا نودى لصلاة الجمعة » ، ذلك لأن يوم الجمعة هنا ، لا يعنى سوى اليوم الذى يتجمع فيه الناس للسوق . ومن المهم تماماً أن نعرف أن النص القرآنى الوارد فى نسخة إبن أُبَى الشهيرة لا يرد فيه يوم الجمعة على الإطلاق ولكن يرد فيه « يوم عروبة الكبرى » ، وهى التسمية الشائعة ليوم الجمعة فى الجاهلية [١] .

---

(١) يقترح جوزيف ريقلين فى كتابه : Das Gesetz im Koran , Jerusalem 1934 , P . 19 , أن يكون لفظ كينيست العبرى مطابقاً لكلمة جمعة .

(٢) أنظر ، , A.Jeffery , Materials for the History of the Text of the Qur'an , Leiden 1937 , P . 17O.R. Blanchere , Le Coran , Paris 1950 , P .825 .

وتتميز قراءة إبن أُبَى أيضاً بوصف يوم عروبة بصفة « الكبرى » ، وتتفق هذه الصفة مع صفة واردة لها فى جمهرة إبن دريد « يوم مثل يوم عروبة المُطوَّل » . وربما كان هنالك يومان لسوق الجمعة يوم قصير ويوم آخر طويل يستمر حتى الغروب . وقد تأكد توثيق قراءة إبن أُبَى بجلاء باكتشاف نقش أموى يحمل فقرة من القرآن لم ترد فى نسخ القرآن المعتمدة ، ولكن فى قراءة إبن أُبَى .

زيادة على ذلك ، فإن الفحوى الكلى للآية المقتبسة تشير بوضوح أنها قيلت ضد خلفية يوم السوق . وأهل المدينة معظمهم فلاحين ، والبيع والشراء ليس حرفتهم الطبيعية . ولذلك ، إذا أراد محمد أن يقول ببساطة « أتركوا أعمالكم وتعالوا للصلاة » ، كان عليه أن يتحدث عن الذهاب إلى المساجد من الحقول ، أولى من قوله بترك أعمالهم . كذلك ، فإن الإشارة مرتين إلى « اللهو » ، يشير إلى يوم السوق . وفى كل العالم ، نجد الأسواق الموسمية والعادية تصطحبها تسليات شعبية يقوم بها محترفوها . ولقد عرفنا ذلك بصدد الأسواق الموسمية التى كانت تنصب سنوياً فى الجاهلية فى شبه الجزيرة العربية والأسواق الأسبوعية التى تُعقد اليوم فى اليمن ، والوضع بالتأكيد ليس مختلفاً بالنسبة للمدينة .

والإتصال بين صلاة الجمعة الإسلامية والسوق الأسبوعى فى المدينة قد ظهر بواسطة صورة واحدة من صورهما حيرت الناقدين القدماء والمحدثين : وتلك حقيقة عقدهما وقت الظهيرة [1] ، وهو وقت غير ملائم تماماً لجو الجزيرة العربية الحار ، وبالطبع ، هو طقس معظم الأقطار الإسلامية . وبدون شك فهنالك تفاصيل كثيرة فى كتب التشريع الإسلامية الأولى حول أولئك المسلمين الذين ينامون أثناء الخطبة [2] أو حتى يُغشى عليهم أثناء الصلاة . ويوجد السبب فى هذا الاجراء المزعج فى الظروف المصاحبة لنشأة صلاة الجمعة الأسبوعية . وينفض السوق فى الجزيرة العربية بعد الظهر مباشرة ، حتى يستطيع كل شخص أن يصل إلى بيته قبل حلول الليل[3]وموضوع إقامة صلاة مبكراً فى الصباح كان غير وارد ، لأن كل شخص

---

(١) وفقاً لرأى البعض ، فإنه من المسموح إقامتها أيضاً قبل الظهر ، لكنها كانت عموماً تعقد وتقام فى كل العالم الإسلامى وقت الظهيرة .

(٢) ويحدث ذلك بالطبع فى ساعات الحر الشديد . وعلى العموم فإن الخطبة للجمعة خطبة قصيرة وتتألف عادةً من بعض مواعظ دينية قليلة محددة .

(٣) أنظر ، , E.Brauer , Die Enthnologie der Jemenitischen Juden , P . 257
Philby , Arabian Highlands , 234 .

« بعد انتهاء صلاة العصر (يوم الأثنين) ينفض السوق » وكذلك بقية الأسواق .

كان يرغب فى أداء عمله فى هذا الوقت ، كما تقول الحكمة : « بع بضاعتك قبل أن تنفض الغبار عن قدميك (غبار طريق السوق) »[1] . ولما كان من الصعب أداء هذه الصلاة والسوق « قائم » ، كما يقول العرب ، بمعنى أن يكون فى كامل قوته . ولذلك ، فإن الوقت الملائم للصلاة الجامعة هو وقت الظهيرة ، قبل إنفضاض الناس إلى منازلهم بوقت قصير ، وهكذا ظلت على هذا الحال حتى يومنا هذا .

على أن ، الآية رقم ١٠ من سورة الجمعة التى تقول : « فإذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الأرض واذكروا الله كثيراً لعلكم تفلحون » يجب ألا تؤخذ على أنه على كل مصلٍ بمجرد إنتهاء الصلاة أن يترك المدينة (وينتشر فى الأرض) ولكن الآية تؤكد فقط أن أى عمل من الممكن أداؤه بعد الصلاة ولكن ليس أثناء الوقت المخصص للصلاة .

وهنالك أيضاً خصائص أخرى لصلاة الجمعة من الممكن أن تكون لها أصولها فى العلاقة بسوق المدينة الأسبوعى . فإن الواعظ يلقى خطبته من على المنبر ، وهو يحمل فى يده عصا ، أو سيف ، أو قضيب . ولقد بيَّن بيكر أن تكون هذه أساساً شارة سلطة القاضى [2] . ولقد رأينا سالفاً ، إعتياد القضاة فى اسرائيل وفى الجزيرة العربية أن يجلسوا للقضاء فى أيام السوق ، على أنا يجب ألا نركز على هذه النقطة . لأن الكاتب إن لم يكن مخطئاً ، قد لاحظ أن مصادراً كثيرة فى الأدب الإسلامى القديم تشير إلى نشاط محمد كقاض دون أن يكون لهذا النشاط علاقة صريحة بصلاة الجمعة ، وعلى الأقل لم تكن قاعدة .

ولنفس السبب ، فإن من المثير للشك ، إذا ما كان الجدل حول جلوس الواعظ فى صلاة الجمعة له أدنى صلة بوظيفة القاضى . وإننا نجد نقاشاً كبيراً حول هذه المسألة فى الأدب الدينى الإسلامى . ولقد إستقرت مراسم صلاة الجمعة أخيراً كالآتى : يجلس الواعظ فى بداية المراسم ، ثم ينهض ويلقى موعظته الأولى ، ثم يجلس ثانية ، ثم ينهض ليلقى الجزء الثانى من الخطبة . ويبدو أن هذا الشكل كان

1- Islamstudien , I , p . 463 f f .

(1) Goitein , Jemenica , Sprichworter und Redenns arten aus Zentral - Jemen , Leipzig 1934 , P . 46 , no , 249 .

وهنالك العديد من الأمثال لنفس الموضوع .

حلاً وسطاً . ذلك لأن الصلاة الاصلية للجمعة حسبما ورد عن أبى سعيد الخدرى فى صحيح البخارى الفصل الثانى (عن الجمعة)para , 28 , ed . krehl , Leiden) : (I , 233 , 1862 قوله : « جلس رسول الله فوق المنبر وجلسنا حوله » . بالنسبة لنا ، الأمر الطبيعى أن يقف الواعظ أثناء إلقائه موعظته . على أننا لدينا نفس الصورة فى الآدب العبرى القديم ، التى أعطيت لمحمد فى الحديث السالف ذكره : إذ نرى الحاخام يوسف ودورش ، العالم الذى فسر كتاب العهد القديم جالساً على منبر (منصة) بينما جلس مستمعوه « عند قدميه » إما على الأرض أو على مقاعد ، ونفس الشئ كان يحدث فى الكنيسة المسيحية القديمة [1] . وكان على الخطيب أن يتصرف ويثبت فى وجه هجوم المعارضين المتشددين ، مما كان له تأثيره على تطور الخطبة ، وفى العادة يخاطب الخليفة أو حكام الولايات المصلين فى الخطبة ، ويتحدثون فيها عن سياستهم مما أعطاها فى بعض الأحيان الشكل السياسى . على أن هذه المجادلات تعكس مرحلة متأخرة من تاريخ صلاة الجمعة تقع خارج نطاق بحثنا .

على أنه ، يظل هنالك وجه واحد لمناقشة العلماء المسلمين عن صلاة الجمعة له أحتمال خاص عن أصل وطبيعة هذا التنظيم - والسؤال هو ، فى أى الأماكن ، وعلى من تكون صلاة الجمعة فرضاً إجبارياً . فى النهاية ، فإن هنالك قبولاً عاماً لحكم جرى تنفيذه ، وهو أن الصلاة ليوم الجمعة يجوز عقدها إذا ما اجتمع أربعون ذكراً بالغاً حراً لهم مقر إقامة دائم ، حتى ولو كانوا فى قرية من القرى . ولقد وصل هذا التوفيق إلى التنظيم الكامل لأداء هذه الفريضة . وأظهرت الآراء السابقة المخالفة ضرورة عقد صلاة الجمعة ، من بدايتها ، فى مكان واسع مكشوف ، ونعود لمناقشة هذا الأمر الآن .

فمن المتفق عليه عند بداية هذه الدراسة ، أنه ، وفقاً للروايات الإسلامية الشائعة أنه لم تكن هنالك صلاة جمعة تُعقد فى مكة . وغنى عن القول أن أتباع محمد ،

---

(1) Zunz , Die gottesdienst lichen Vortrage der Juden , Frankfurt a . M . 1892 , 350 , note kk , 358 , note d , 359 , noteb .

أيضاً ، التقوا فى صلاة عامة . على أن ، المدينة تعرفت على صلوات الجمعة بناًء على إقتراح دعاة محمد من أنها تخدم هدفاً أوسع عن كونها مجرد صلاة . فهم يجتمعون لعمل مشترك يُظهر من هو على ولاء للدين الجديد ومن أخفق فى فعل ذلك . ولقد إتخذت ، من البداية ، شكل التجمع الاجتماعى السياسى . لذلك ، فإن حضور هذه الصلاة كان (وظل) فرضاً على كل شخص [1] ولذلك أيضًا ، ظل الاعتقاد السائد طويلاً أنها لا تؤدى إلا فى عواصم الولايات ، حيث يتولى مندوب الحكومة مقعده ، وليس فى القرى [2] ، وأيضاً فى مسجد واحد (مسجد جامع) وليس فى مساجد متعددة فى مدينة واحدة ، مهما كان حجمها واتساعها [3] .
والخطبة للحاكم فى هذه الصلاة لها سابقتها فى اليهودية والمسيحية . على أن ، الأهمية العملية الكبرى التى تتصل بهذه الصلاة فى الإسلام تأتى من إنسجامها مع المفهوم الرئيسى الذى يقول أن أداء صلاة الجمعة هو عمل جوهرى لإظهار إخلاص الفرد وولائه للدين .

وكما رأينا ، فإن محمداً بخبرته العملية حدد أن يكون يوم الصلاة الجامعة يوم السوق الأسبوعى ، من أجل أن يجتمع سكان المدينة وما حولها فى مكان واحد أياً كان [4] . ولقد حدث أن كان هذا اليوم عشية السبت ، وبسبب أن اليهود ،

---

(١) أستثنت النساء ، مما يُظهر أن صلاة الجمعة كانت أكثر من عبادة دينية ومن وجهة النظر الدينية ، وفقاً للإسلام الأول ، فإن المرأة مساوية للرجل ، وقد فُرض عليها أداء الصلاة اليومية وحتى أن تدرس العلوم الدينية . إلا أنها لا تنتمى إلى جسد الدولة السياسى ، الذى يتكون أعضاؤه فقط من الرجال الأحرار القادرين على الاحتمال .

(٢) الشافعى ، كتاب الأم ، ١٣٢١هـ ، حـ١ ، صـ١٦٩ ، سطر ١٠ ،

(٣) الشافعى ، نفسه ، صـ١٧١ ، سطر ٤ .

(٤) هذا الحكم أورده الإمام الشافعى ، ص ١٧٠ ، سطر ٨ من أسفل ، يبين أن هنالك حلقة طبيعية بين التسويق وصلاة الجمعة : « إذا كانت قرية تؤدى فيها صلاة الجمعة تحاط بقرى أخرى محادة لها وهؤلاء يتسوقون فى هذه القرية ، فإنى لا أسمح لأى واحد منهم (من سكان هذه القرى) بألا يصلى الجمعة (فى القرية المركزية حيث يتواجد السوق) » .

الذين يشكلون جانباً له إعتباره من سكان المدينة ، ويشترون فيه حاجتهم الضرورية لتخزينها ليومهم المقدس ، حيث يحرم فيه العمل ، بما فيه البيع والشراء . ولم يكن هنالك أدنى داع لمحمد أن يختار لصلاته يوم السبت نفسه . وأولا وقبل كل شئ ، كما سبق أن قيل فى مقدمة هذه الدراسة ، فإن فكرة يوم الراحة الأسبوعية فكرة أجنبية عمومًا لغالبية البشر حتى بداية العصر الحديث . بالإضافة ، فإنه بالنسبة لأتباع محمد فإن الإجازة الأسبوعية لم تكن مسألة عملية . أما بالنسبة للمكيين الذين كانت صناعتهم الرئيسية تجارة المرور البعيدة بين البحر المتوسط واليمن ، فإن مثل هذا التنظيم سيكون عائقاً خطيراً ، عن كونه بركة ، فى الوقت الذى كان فيه البدو فى غير حاجة لمثل هذا اليوم ، حيث أنهم لم يعتادوا أداء عمل منتظم أياً كان شكله [١] .

ولقد عرف محمد ، بالطبع ، أن تنظيم السبت يشكل جزءاً من الوحى السماوى [٢] ، لكنه نجح فى حل المشكلة الدينية : كيف أن الإله الواحد الأحد يستطيع أن يعطى تشريعات مختلفة لشعوب مختلفة ، على الأقل لإرضاء وإقناع

(١) ما عدا عملهم الروتينى فى حلب الجمال الذى يؤدونه على أى حال كل يوم . أنظر ، J. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums, Berlin 1897, P. 87. S.D. Goitein, Jews and Anabs, New York 1964, 39 - 40 .

(٢) « ورفعنا فوقهم الطور بميثاقهم وقلنا لهم أدخلوا الباب سُجداً وقلنا لهم لا تعدوا فى السبت وأخذنا منهم ميثاقًا غليظًا » النساء : ١٥٣ - ١٥٤ . ويقص القرآن أيضًا روايات لا ترد بنفس الصورة فى المصادر اليهودية ، عن إنتهاك قدسية السبت (سورة البقرة : ٦١ / ٦٥ ، وسورة النساء ٤٧ - ٥٠) ، وعن السمك الذى كان معتاد المجئ لقرية معينة على الشاطئ حين يقيموا السبت ، أنظر ، H. Speier, Die biblischen Erzahlungen in Qor'an,p. 313 وتبين هذه المقتطفات أن فكرة السبت شغلت ذهن محمد لدرجة معينة . ومن الطبيعى كذلك أن المؤمنين به ، الذين كانوا يعرفون قدسية السبت وأنها ملمح هام فى الديانات التوحيدية المجاورة لهم ، تساءلوا عما إذا كان الله قد احتفظ لهم بأمر مشابه بصدده . وللإجابة على مثل هذه الأفكار أعلن محمد لهم : « إنما جُعل السبت على الذين اختلفوا فيه وإن ربك ليحكم بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون » (النحل : ١٢٤) ، وقد قصد بهم بوضوح : اليهود والنصارى .

أتباعه [١] . ويتضح من السورة رقم ٦٢ (سورة الجمعة : ٩ - ١١) ، أن محمداً لم يعتبرها لا تضاهى بقداسة الصلاة الأسبوعية فحسب ولكن أعتبرها من أعمال الحسنات [٢] وهو تصور معقول إذا إعتبرنا أن ذلك اليوم أساسًا هو اليوم المخصص للتجارة فى مختلف الأماكن الزراعية المحيطة . وبالمثل ، فإن القرآن [٣] ، والمعتقدات الشعبية [٤] يعتبران أن الحج السنوى إلى الأراضى المقدسة فى محيط مكة كفرصة مناسبة لأعمال مربحة - ومرة أخرى بالمطابقة بحقيقة أن الحج السنوى كان فى الجاهلية أيضًا موسم السوق السنوى . كذلك من الممكن أن تكون الصفة القديمة ليوم الجمعة ، وهى : يوم المزيد ، لها صلة بالوجه العملى لعبادة اليوم الأسبوعى [٥] .

ومن ناحية ثانية ، فبرغم أن الإسلام لم يزد من قيمة قداسة يوم الجمعة ، بتحريم العمل الدنيوى فيه ، لكنه نجح فى إقناع أتباعه ، بإقامة الصلاة فيه أو بوسائل أخرى زائدة ، بالشعور بخاصية هذا اليوم وكثرة بركته . وليس هنا لك طريق أفضل من وضع هذه الدراسة الاجتماعية فى محتواها الدينى الصحيح بدون اقتباس وصف لهذا اليوم كتبه ناقد أوربى متعاطف لكنه ليس ضعيف التمييز ، فى وقت كان فيه الإسلام لم يمسه أى تطفل أجنبى [٦].

---

(١) أنظر لمؤلف الكتاب : " The Controversies of the Banu Israil, a Quranic Study, Tabriz 3 (1932) 410 - 422, and the article " Banu .Isra'il in EI2

(٢) من المفيد أن نتذكر أن فى كثير من البلدان المسيحية تعُقد الأسواق يوم الأحد . وهنالك مدينة صغيرة تسمى « سوق الأحد » فى شمال العراق ، تحدث عنها ابن حوقل فى كتابه ، ص ٢١٧ ، وقد كانت مدينة مسيحية الأصل . أنظر ، R. Brenschvig, Histoires des foires a travers e'Islam, P. 49 وفى زمن التوراة ، كما عرفنا من كتاب نحميا ، الفصل ١٣ : ١٥ - ٢١ ، كان السبت يوم السوق فى بيت المقدس ، للإنتاج الزراعى ولبيع السمك المستورد على يد تجار الفنيقيين . ولقد كان نحميا هو الذى أبطل ذلك بالقوة ، وبذلك « حُرم الناس من يوم سوقهم الاعتيادى » ، وذلك مالاحظه المؤرخون وأوردوه فى مصادرهم .

(٣) سورة البقرة ١٩٤ - ١٩٨ ، حيث ورد نفس التعبير « وابتغوا من فضل الله » كما ورد فى سورة الجمعة .

(٤) يدعو الناس لمن يؤدى فريضة الحج بقولهم : « حج مبرور وتجارة لا تبور » .

(٥) أنظر جوايتاين : " Beholding God on Friday ", Islamic Culture 34 (1960),

6 - E.W.Lane, Manners and Customs of the Modern Egyptians, London (Dent) 1936, P. 85 (ch.111).

ويؤكد نفس الكاتب على حقيقة أن « المسلمين لم يمسكوا عن العمل الدنيوى يوم الجمعة إلا وقت صلاة الجمعة » .. PP. 163 - 168

« إن أعظم وقار وإنتظام يلاحظان فى عبادة المسلمين العامة . فنظراتهم وسلوكهم فى المسجد ليس سلوك عبادة متحمسة ، ولكن سلوك عبادة متواضعة . وهم لا يرتكبون ذنب التفوه بكلام أو فعل شاذ أو مخالف أثناء صلاتهم . وإن الغرور والتعصب اللذين يبدياهما عمداً فى تعاملهم فى حياتهم العامة مع أقرانهم أو مع أهل العقائد الأخرى ، يتجردوا عنها عند دخولهم المسجد ، ويبدون مستغرقين تمامًا فى حب خالقهم ... » .

ومن الممكن أن تُلخص النتائج الرئيسية لهذا التحقيق كالآتى :

١ - إن تعبير « يوم الجمعة » تعبير جاهلى ويدل على يوم السوق ، وهو يعادل فى العبرية (والآرامية) « يوم هاك كنيسا » .

٢ - كان يوم السوق يُعقد فى المدينة يوم الجمعة وهو اليوم « الذى يشترى فيه اليهود إحتياجاتهم ليوم السبت » .

٣ - يوم الجمعة الوارد ذكره فى سورة الجمعة (آية ٩) ، ورد فى نسخة إبن أبُى القرآنية " بيوم عروبة الكبرى " ، وهى كلمة مشتقة من الآرامية . هذه التسمية وتسمية يوم الجمعة تعنيان ببساطة الجمعة .

٤ - إختار محمد يوم الجمعة لصلاة عامة ، لأن فى ذلك اليوم يجتمع أهل المدينة بأية حال للتسوق . دون أن يجادل فى ذلك أهل الديانات القديمة .

٥ - وهنالك تشابه مثير للدهشة بتنظيم صلاة عامة يوم السوق بالصلاة التى كان اليهود يقيمونها فى سوق يوم الاثنين وسوق يوم الخميس ، وهى فى الأصل الأيام التى يقدم الفلاحون فيها إلى المدينة ، وقد ظلت أيام صلاة عامة ، كما أنها أيام صيام ، وأيام يتم فيها التقاضى ، وقد ألغيت هذه الأسواق منذ وقت بعيد .

٦ - هذا الأصل يوضح لماذا تُعقد هذه الصلاة وقت الظهيرة ، وهو وقت غير ملائم فى الأقطار الحارة : وهو أن العرب أعتادوا على أن ينفضوا من أعمالهم وقت الظهيرة مبكرين . وفى وضع كهذا فإن وقت الظهيرة هو الوقت المناسب لعقد هذه الصلاة .

٧ - الإشارة إلى « اللهو واللعب » فى سورة الجمعة (آية ١١) (الذى كان منتشراً فى المدينة) يناسب مجتمع الفلاحين الذين لا يفهمون أن يقام سوق دون أن تكون به تسلية .

٨ - من البداية ، لم تكن صلاة الجمعة سوى مظهراً دينياً . والمشاركة فيها تقيم الدليل على التحام المشاركين فيها فى المجتمع الإسلامى . ولم تبطل على الإطلاق هذه الخاصية الاجتماعية السياسية فى هذه الصلاة وقد تركت أثاراً كثيرة فى تفاصيل آدائها فى التشريع الإسلامى : على أنه ، فى ضمير المسلم العادى ، الاعتقاد بأن المظهر الدينى الخالص بالقطع ينتصر على الأشياء الأخرى .

٩ - لم يكن إختيار يوم الأحد كيوم عطلة أسبوعية فى جمهورية تركيا سنة ١٩٣٥ عملا ضد الإسلام ، ولكنه كان عملاً له إعتبارات عملية ، إلى حد ما فيما يتصل بخاصية يوم الجمعة الإسلامى .

فطالما أن يوم الجمعة هو يوم السوق الأسبوعى ، فليس هنالك نقطة إختلاف فى أن يكون هو يوم العطلة الرسمية الأسبوعى ، بينما أصبح يوم الأحد ، يوم عطلة عالمى ، وأصبح ليوم الجمعة عند الأتراك فوائد إقتصادية خلاف أن يوم الأحد هو اليوم الذى تعطل فيه البنوك [١] .

---

(١) لقد إعتبر الأتراك يوم الخميس ، « يوم دينى محايد » وإقتبسوا ذلك من الفرنسيين فى عشرينات القرن التاسع عشر كيوم تعطيل المكاتب الحكومية ، أنظر ، Bernard Lewis, The Emergence of Modern Turkey, Oxford University Press 1961, P. 101.

تذييل

لقد اضطررت للرد على ما ورد فى هذا المقال فيما يتعلق بإشارات مؤلفة فى محاولته ربط هذه العبادة الإسلامية الأسبوعية بعبادات اليهود والنصارى . ولقد جاءت دراسة « جوايتاين » لهذا الموضوع ضمن إطار دراسة العبادات والنظم الإسلامية التى وردت فى كتابه هذا ، ومقارنتها بمثيلاتها فى اليهودية والمسيحية ومحاولته رد هذه العبادات والنظم الإسلامية إلى أصول يهودية ومسيحية ★ .

وتتلخص آراء « جوايتاين » التى وردت فى مقاله بصدد صلاة الجمعة فى التالى :

١ - لا يختلف يوم الجمعة ، يوم عطلة المسلمين الأسبوعى ، فى جوهره عن يوم السبت اليهودى أو الأحد المسيحى فى أنه ليس مجرد يوم راحة أسبوعية فحسب ، بل هو يوم عبادة جماعية مفروضة تقام ظهيرة يوم الجمعة . وأن محمداً (ص) حذا حذو اليهودية والمسيحية فى إختيار يوم محدد من أيام الأسبوع تقام فيه هذه الصلاة العامة الجامعة الأسبوعية .

٢ - ليست هنالك رواية واحدة كاملة معتمدة فى المصادر الإسلامية الأصلية بصدد بداية إقرار هذه الشعيرة الإسلامية ، وأن هنالك تضاربًا فى التقارير المختلفة الواردة بصدد بداية إقرار الجمعة فيما ورد عن كتاب السيرة المسلمين من أمثال ابن سعد وابن هشام ، وفيما ورد فى مجاميع الحديث الصحيحة أو فى الأقوال المأثورة المتداولة بين المسلمين . أما الإشارة إليها فى القرآن ، فإن الإشارة الوحيدة التى وردت فيه بصددها فى سورة الجمعة التى تسمت باسمها لا تشير إلى بداية إقرارها وإنما أشارت إلى وجودها الفعلى .

★ هذا التذييل هو خلاصة بحث كتبه المعُرب والمحقق ونشره فى مجلة جامعة القاهرة بالخرطوم ، العدد الخاص عن العيد الفضى للجامعة ، القاهرة ١٩٨٢ تحت نفس عنوان : « تاريخ إقرار صلاة الجمعة فى الإسلام » .

٣ – لم تشـرع صـلاة الجـمعـة فى مكة ، وإنما جـاء تشـريعـهـا فى يثـرب (المدينة) ، ولقد أقام أهلها صلاة الجمعة بمدينتهم قبل هجرة الرسول (ص) إليهم . وذلك بناءً على تعليـمـات منه عـهـد بها للمعلمين الذين بعـثـهم لتعليم أهل المدينة الإسـلام ، حيث أمرهم أن يقيـمـوا بالناس هذه الصـلاة مرة كل أسبـوع « فى الوقت الذى يتسوق فيه يهود المدينة مؤنتهم الأسبوعية ليوم سبتهم » .

٤ – كـان يـوم الجـمعـة عند عـرب الجـاهليـة يعـرُف « بيـوم عـروبة » أو « يوم العروبة » ، والعروبة تسمية آرامية أخذت فى العربية معنى « السوق الأسبوعى » ، ومن المحتمل أنه كان يوم سوق يثرب وغيرها من المدن التى سكنها اليهود قبل الإسلام .

٥ – جاءت تسمية يوم عروبة بيوم الجمعة فى الجاهلية ، ولذلك فلا تدل هذه التسمية الأخيرة إطلاقاً على أن اليوم يوم صلاة عامة ، وإنما دلت على يوم التجمع الأسـبـوعى فى السـوق . وقـد كـان يوم الجـمعـة آنذاك مـرادفـاً أيضـاً ليـوم « هاك كينيسا » العبرى (والآرامى) الذى يعنى «يوم التجمع» .

٦ – تشير آيات سورة يوم الجمعة إلى إقتران صلاة الجمعة بأعمال السوق فى هذا اليوم من بيع وشراء ، وأن محمداً (ص) قد فرض الصلاة على المسلمين لتؤدى يوم تجمعهم الأسبوعى فى السوق واختار لها وقت الظهيرة خصيصا لأنه الوقت المناسب لاشتداد عمل السوق قبل أن يتسرب الناس فيه إلى بيوتهم .

٧ – توصل الاتفاق فى الشريعة الإسلامية على أن إقامة صلاة الجمعة تصبح واجبة متى تجمع أربعون رجلا بالغاً عاقلاً يقيمون إقامة دائمة فى مدينـة واحدة أو قريـة واحدة . وتقـام هذه الصـلاة فـقـط فى المسجـد الجـامع (الكبـيـر) إذا ما تواجد فى المدينة أو القرية أكثر من مسجد ، وذلك بقصد أن يأخذ هذا التجمع طابع التجمعات الدينية السياسية الهامة .

هذه خلاصة آراء جوايتاين فى موضوع صلاة الجمعة ، وقد عبرت هذه الآراء عن عدم تفهم المؤلف لروح الدين الإسلامى ، وهو أمر ظهر واضحاً وجلياً فى كثير من

موضوعاته التى عالجها واتصلت بعقيدة الإسلام . وعبرت على أن المؤلف لم يستطيع تفهم أن التشريع الإسلامى ليس بتشريع من وضع البشر وإنما هو تشريع إلهى أمر الله تعالى رسوله بتنفيذه وإقراره على المسلمين . ولقد جانب المؤلف الصواب فى نسبته إلى النبى (ص) تقرير تشريعات ظنها من عندياته ، وذلك بسبب عدم إيمانه بمحمد ولا بدين محمد وأن محمداً عليه السلام لم يكن ينطق عن الهوى « إن هو إلا وحى يوحى » . ولو تغاضينا عن شرط الإيمان هذا ، الذى هو ضرورى لكل من يتصدى لدراسة ما يتماثل مع هذا الموضوع الذى نحن بصدد دراسته ، وجعلنا إعتمادنا يقتصر عل الأدلة المادية والوثائقية فى تفنيد آراء المؤلف لتمثل لنا خطأه فى أخذه معلوماته من بعض الأحاديث الضعيفة التى ثبت ضعفها ، ومن بعض الروايات المشكوك فى صحتها ، وكان أولى به ، وهو يعُد من مشاهير المؤرخين الغربيين المحدثين ، أن يرجع إلى كل ما هو صحيح وأصيل من المصادر وأن يتبع منهج التاريخ الصحيح عند معالجته لأى موضوع من الموضوعات التى تتصل بالعقيدة الإسلامية .

لقد بدأ المؤلف قوله بأن يوم الجمعة يوم حذا النبى محمد (ص) فى إتخاذه يوم عبادة أسبوعية حذو اليهود والنصارى وهذا قول يتنافى مع ماورد فى كتب الأحاديث الصحاح وكتب التفسير المعتمدة من أن تعظيم الجمعة وتقديسه قد فُرض أساساً على اليهود فى التوراة التى أنزلها الله تعالى على نبيهم موسى عليه السلام قبل أن تُفرض على المسلمين ، وأن اليهود خالفوا الله فى تعظيم السبت وتقديسه دون تعظيم الجمعة وتقديسها[١]. وقد ثبت ذلك فى الصحيحين[٢] عن النبى (ص)

---

(١) إستحق اليهود بسبب ذلك سخط الله وغضبه ، وجاء فى ذلك قوله تعالى (فى نفس موضوع سورة الجمعة ، الآيات ٥ ، ٦) : « مثل الذين حملوا التوارة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا بئس مثل القوم الذين كذبوا بآيات الله والله لا يهدى القوم الظالمين قل يأيها الذين هادوا إن زعمتم أنكم أولياء لله من دون الناس فتمنوا الموت إن كنتم صادقين » .

(٢) صحيح البخارى ، حـ٢ ، القاهرة ١٣٧٨ هـ ، صـ٢ ، صحيح مسلم ، القاهرة (ب . ت) المجلد الثانى ، صـ٥٠٦ ، ٥٠٧ .

فأورد البخارى عن يوم الجمعة قوله عن النبى مانصه : « نحن الآخرون الأولون السابقون يوم القيامة . بيد أنهم أوتوا الكتاب من قبلنا . ثم هذا يومهم الذى فرض الله عليهم فأختلفوا فيه فهدانا الله له والناس لنا فيه تُبع اليهود غداً والنصارى بعد غد » . وأورد مسلم فى هذا الخصوص عن أبى هريرة قول رسول الله (ص) : « نحن الآخرون ونحن السابقون يوم القيامة بيد أن كل أمة أوتيت الكتاب من قبلنا وأوتيناه من بعدهم . ثم هذا اليوم الذى كتبه الله علينا هدانا الله له فالناس لنا فيه تُبع اليهود غداً والنصارى بعد غد ».

وفى شرح القسطلانى [1]، عن حديث لإبن عباس : « هذا يومهم الذى فرض الله عليهم (اليهود) فاختلفوا فيه هل يلزم لهم بعينه أم يسوغ لهم إبداله بغيره من الأيام فاجتهدوا فى ذلك فأخطأوا فهدانا الله له بأن نص لنا عليه ولم يكلنا إلى إجتهادنا » .

وفى شرح الكرمانى [2] ، ورد أن هذا اليوم يوم الجمعة يومهم أى اليوم الذى فرض عليهم النسك فيه فاختلفوا فقالت اليهود إلى يوم السبت لأنهم زعموا أنه يوم قد فرغ الله فيه من خلق العالم فقالوا نحن نستريح فيه عن العمل ونشتغل بالعبادة والشكر لله . والنصارى قالت إلى الأحد وقالوا هو أول يوم بدأ الله فيه بخلق العالم فهو أولى بالتعظيم . ولكن الله هدى المسلمين إلى يوم الجمعة وهو سابق على السبت والأحد فنحن السابقون لهم فى الدنيا أيضاً من هذا الوجه » .

ولقد أشار القرآن الكريم إلى عصيان اليهود لأمر الله فى تقديس الجمعة وتقديسهم السبت فى قوله تعالى : « إنما جُعل السبت على الذين إختلفوا فيه وإن ربك ليحكم بينهم يوم القيامه فيما كانوا فيه يختلفون » [3] ، « ياأيها الذين أوتوا الكتاب

(١) القسطلانى : إرشاد السارى لشرح صحيح البخارى ، جـ٢ ، بولاق ١٣٢٣ هـ ، صـ ١٧٦ .

(٢) صحيح البخارى بشرح الكرمانى ، القاهرة ١٩٣٣ ، حـ٦ ، صـ٣ .

(٣) النحل : ١٢٣ - ١٢٤ .

آمنوا بما نزلنا مصدقاً لما معكم من قبل أن نطمس وجوها فنردها على أدبارها أو نلعنهم كما لعنا أصحاب السبت وكان أمر الله مفعولا » (١) .

ويقول الإمام أبو حامد الغزالى (٢) : « يوم الجمعة يوم عظيم عظَّم الله به الإسلام وخص به المسلمين ، وهو اليوم الذى أمر الله عباده بتعظيمه والنسك فيه فى زمن سابق لإتخاذ اليهود السبت وتقديسه وإتخاذ المسيحيين للأحد » . ولقد ورد فى صحيح مسلم عن فضل هذا اليوم على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم : خير يوم طلعت فيه الشمس وفيه خُلق آدم وفيه أدُخل الجنة وفيه أُخرج منها ولا تقوم الساعة إلافى يوم جمعه » (٣) .

ولقد ذكر القسطلانى (٤) أن صلاة الجمعة أُقرت على المسلمين فى مكة والرسول فيها ، قبل أن يهاجر إلى المدينة ، وذلك بعد أن أوُحى إليه بها ، ولكنه صلى الله عليه وسلم لم يتمكن من إقامتها فى مكة بسبب الظروف القاسية التى كان يعيشها المسلمون قبل الهجرة والآضطهاد الذى كان يقع عليهم . ولقد استند القسطلانى فى إجتهاده هذا على حديث لإبن عباس وعلّق عليه إحتمالاً قوياً أن يكون رسول الله قد علم بأمر الجمعة من الوحى وهو بمكة ولكنه لم يتمكن من إقامتها خوف تعرض المسلمين لخطر الكفار ، وأنه أقامها بمجرد أن أتيحت له فرصة الإقامة فأقامها وهو فى الطريق ، طريق الهجرة إلى المدينة .

وتؤيد رواية إبن سعد (٥) رأى القسطلانى فى إقرار الجمعة على المسلمين فى مكة قبل هجرة الرسول (ص) إلى المدينة . ولقد ذكر إبن سعد فى كتاب طبقاته الكبرى عند حديثه عن مصعب بن عمير ، أول من قدم المدينة مع إبن أم مكتوم ، قوله : « .. كان مصعب يأتى الأنصار فى دورهم

---

(١) النساء : ٤٧ - ٥٠ .

(٢) إحياء علوم الدين ، حـ١ ، بيروت (ب . ت) ، صـ١٧٨ .

(٣) صحيح مسلم ، صـ ٥٠٥ .

(٤) إرشاد السارى ، حـ٢ ، صـ١٧٦ .

(٥) الطبقات الكبرى ، المجلد الثالث ، بيروت ١٩٥٧ ، صـ١١٨ .

وقبائلهم فيدعوهم إلى الإسلام ويقرأ عليهم القرآن فُيسلم الرجل والرجلان حتى ظهر الإسلام وفشا فى دور الأنصار كلها والعوالى إلا دور من أوس الله وهى خطمة ووائل وواقف . وكان مصعب يقرئهم القرآن ويعلمهم فكتب إلى رسول الله (ص) يستأذنه فى أن يُجمع بهم فأذن له وكتب إليه أنظر من اليوم الذى يجهر فيه اليهود لسبتهم فإذا زالت الشمس فازدلف إلى الله فيه بركعتين وأخطب فيهم . فجمع بهم مصعب بن عمير فى دار سعد بن خيثمه وهم إثنا عشر رجلاً وماذبح لهم يومئذٍ إلا شاه ؛ فهو أول من جمع فى الإسلام جمعة » .

وقال إبن سعد عن سفيان عن إبن جريج عن عطاء أنه قال : « أول ماجمع بالمدينة رجل من بنى عبد الدار . قال : قلت بأمر النبى (ص) ؟ قال : نعم فمه ؟ قال سفيان : يقول هو مصعب بن عمير » [1] .

ويقول إبن سعد أن قوماً من الأنصار رووا أن أول من جمع لهم هو أبو أمامة إبن زرارة ، ثم خرج مصعب بن عمير من المدينة مع السبعين الذين وافوا رسول الله (ص) فى العقبة الثانية من حاج الأوس والخزرج ورافق أسعد بن زرارة فى سفره ذلك . وأضاف إبن سعد قائلاً بأن محمداً بن عمر خبرُه بأن « النوار » ، أم زيد بن ثابت ، رأت أسعد بن زرارة قبل أن يقدم رسول الله (ص) إلى المدينة يصلى بالناس الصلوات الخمس ويجمع بهم فى مسجدبناه فى مربد سهل وسهيل إبنىْ رافع بن أبى عمرو بن النجار . قالت : فأنظر إلى رسول الله (ص) لمَّا قدم صلى فى ذلك المسجد وبناه فهو مسجد القوم . وزاد قوله بأن محمداً بن عمر قال : كان مصعب بن عمير يصلى بهم فى ذلك المسجد ويجمع الجمعات بأمر رسول الله ؛ فلما خرج إلى النبى ليهاجر معه صلى بهم أسعد بن زرارة [2] .

وأورد إبن القيم الجوزى [3] فى حديث عن إبن اسحق قوله : « حدثنى محمد بن أبى أمامة بن سهل عن أبيه، قال حدثنى عبد الرحمن بن كعب بن مالك، قال :

---

(١) إبن سعد : الطبقات الكبرى ، حـ٣ ، صـ١١٩ ، ١٢٠ .

(٢) ابن سعد : نفس المصدر ، حـ٣ ، صـ ٦٠٩ .

(٣) زاد المعاد فى هدى خير العباد ، القاهرة ١٩٧٣ ، صـ٩٦ .

كنت قائد أبى حين كف بصره فإذا خرجت به إلى الجمعة فسمع الأذان لها فإستغفر لأبى أمامة أسعد بن زرارة فكنت حين سمعت ذلك منه فقلت ياأبتاه أرأيت إستغفارك : لأسعد بن زرارة كلما سمعت أذان يوم الجمعة قال : أى بنى كان أسعد أول ماجمع بنا فى المدينة قبل قدوم رسول الله صلى الله عليه وسلم فى هدم من حرة بنى بياضة فى بقيع يُقال له بقيع الخضمات قلت فكم كنتم يومئذٍ ؟ قال : أربعون رجلاً . وهذا مبدأ الجمعة . ثم قدم رسول الله (ص) المدينة فأقام بقباء فى بنى عمرو بن عوف ، كما قال إبن اسحق يوم الأثنين ويوم الثلاثاء ويوم الأربعاء ويوم الخميس أسس مسجدهم (مسجد قباء) ثم خرج يوم الجمعة فأدركته الجمعة فى بنى سالم بن عوف فصلاها فى المسجد الذى فى بطن الوادى (وادى رانوناء) [1] ، وكانت أول جمعة صلاها بالمدينة وذلك قبل تأسيس مسجده . ولقد أكد الطبرى هذه الرواية ، وذكر أنها كانت أول جمعة جمعها رسول الله فى الإسلام ، وأنه خطب فى هذه الجمعة أول خطبة خطبها بالمدينة [2] .

ويفيد نص الآية ٩ من سورة الجمعة قيام صلاة الجمعة الفعلى بين المسلمين قبل نزول النص القرآنى بصددها فى المدينة . يقول تعالى : « ياأيها الذين آمنوا إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله » وتفسير الآية يفيد وجود هذه الصلاة بالفعل ومعرفة الرسول ومن آمن به بها وتأكيد فرضها بالوحى على المسلمين فى مكة ثم جاء بعد ذلك تتابع التنزيل القرآنى لسورة الجمعة فى المدينة تأكيداً لإقرارها وبيان الأحكام اللازمة لأداء هذه الشريعة .

ولقد حاول بعض كتاب اليهود ، ومنهم جوايتاين ، أن يضعوا أسباباً لإختيار الرسول (ص) ليوم الجمعة بالذات دون سائر أيام الأسبوع لإقامة هذه العبادة الاسلامية الجامعة . فمنهم من قال أن (محمداً) نظر فوجد لليهود يوماً

---

(١) يوجد هذا المسجد فى بطن وادى رانوناء ، وقد سُمى بمسجد الجمعة ، ولازال يسمى بذلك (عبد السلام هارون ، تهذيب سيرة ابن هشام ، الكويت ١٩٧٧ ، صـ١٢٠)

(٢) الطبرى : تاريخ الرسل والملوك ، طبعة بيروت (ب.ت) ، صـ٢٥٦ ، ٢٥٧ .

وللمسيحيين يوماً من أيام الأسبوع يتعبدون فيه فأختار هو يوماً مخالفاً لهما يتميز به الإسلام دون سائر الملل الأخرى [١] . ومنهم من قال أن إختيار الرسول لهذا اليوم جاء إشارة إلى جهوده فى كسب اليهود إلى جانبه حين يحذو حذوهم فى إتخاذ صلاة أسبوعية مثلما يفعلون فى صلاة سبتهم [٢] . وقال فريق ثالث أن إختيار هذا اليوم جاء ببساطة لأنه كان يوم السوق الأسبوعى فى المدينة ، وهو السوق الذى كان يهود بنى قينقاع يقيمونه فيها كل أسبوع ، وأن الرسول تأثر فى ذلك بالسابقة اليهودية فى جعل العبادة الأسبوعية فى يوم السوق الأسبوعى .

ولقد استبعد جوايتاين الرأيين الأولين ، وأخذ بالرأى الثالث واستند فى رأيه على رواية إبن سعد فى طبقاته عند حديثه عن الصحابى الجليل مصعب بن عمير . ويقول نص رواية ابن سعد : « .... وكان مصعب يقرئهم (مسلمى المدينة) القرآن ويعلمهم فكتب إلى رسول الله (ص) يستأذنه أن يُجمع بهم فأذن له وكتب إليه : أنظر من اليوم الذى يجهر فيه اليهود لسبتهم فإذا زالت الشمس فازدلف إلى الله فيه بركعتين وأخطب فيهم فجمع بهم مصعب بن عمير فى دار سعد بن خيثمة وهم إثنا عشر رجلاً وما ذبح لهم يومئذٍ إلا شاه ، فهو أول من جمع فى الإسلام جمعة » .

ولقد استخلص جوايتاين من هذه الرواية ومن مصادره التلمودية أن يوم الجمعة كان يوم سوق اليهود الأسبوعى فى المدينة قبل الإسلام وأن هذا السوق كان يُعقد فى اليوم الذى يشترى فيه اليهود مؤنتهم ليوم سبتهم . ولذلك كان هو الفرصة الطبيعية المناسبة لجمع الناس لغرضين ونفعين فى وقت واحد : نفع الصلاة والعبادة ونفع البيع والمنفعة .

(1) M.Gaudefroy - Demombynes, Mahomet, Paris 1957 , P. 522 .
(2) Margoliouth , Mohammed , London 1905 , P.248 .

وقال بذلك كل من : فنسنك ، بيكر ، بُهل ، ووات .

ويقول جوايتاين أن المصادر التلمودية ذكرت بأن يوم الجمعة كان هو يوم سوق اليهود الأسبوعى فى كل القرى والمدن الصغيرة التى كان يسكنها اليهود دون المدن الكبيرة . وأنه كان طبيعياً بالنسبة لليهود أن يتسوقوا عشية يوم السبت يوم عطلتهم الأسبوعى المقدس . أما أسواق المدن الكبرى ، التى كان اليهود يسكنونها بأعداد كبيرة فكانت تلك الأسواق تعقد يومْى الأثنين والخميس . كما كانت محاكم اليهود القضائية تنعقد فى هذين اليومين . وكان رجال الدين اليهود ينتهزون فرصة يومْى السوق فيقوموا بتزويدهم بالتعاليم الدينية . كذلك كانوا يقيمون صلاة عامة تقرأ فيها أجزاء من الكتاب المقدس . ولكن بعد مرور مئات عديدة من السنين ، وبسبب أحداث سياسية ، لم يعد يومْى الأثنين والخميس أيام سوق ، فلقد ألغيت هذه الأسواق والغيت معها ، تبعاً لذلك ، صلوات اليهود العامة فى هذين اليومين . واتخذ اليهود من يوم الجمعة يوماً لتسوقهم ، وهو اليوم السابق على يوم سبتهم . وفى المدينة كان يهود بنى قينقاع يقيمون سوق يثرب الرئيسية ، وكان رجال الدين اليهود يلتقون فيه برواد السوق يعظونهم ويذكرونهم بيوم سبتهم ، وبذلك تتم فى هذا السوق المصلحة المزدوجة لليهود : المصلحة المعيشية والمصلحة الدينية .

ويستند جوايتاين أيضاً فى إثبات صحة رأيه على تفسيره لنص الآية رقم ١١ من سورة الجمعة « وإذا رأوا تجارة أولهواً إنفضوا إليها وتركوك قائماً ... » ويدعى أن هذه الآية قد نزلت وقت إنعقاد الصلاة إثناء انعقاد السوق الأسبوعى فى المدينة ، وأنه يستفاد منها أن المسلمين تركوا الرسول يخطب وانصرفوا عنه تاركينه لإكمال بيعهم وشرائهم فى السوق . ويكون الرسول ، حسب زعمه ، قد أخذ عن اليهود فكرة إقامة الصلاة الأسبوعية الجامعة يوم السوق الأسبوعى ، وهى سابقة يهودية ، فيتطابق فى ذلك المسلمون ، حسب ظنه أيضاً ، فى صلاتهم العامة الأسبوعية مع ما كان عند بنى اسرائيل الأول .

وبعد دراسة ذلك الرأى والرجوع إلى المصادر الحقيقية التى تتصل بمادته تبين بطلانه . فالإسلام لم يتأثر باليهودية على الاطلاق فى جعل الصلاة الإسلامية الأسبوعية فى يوم السوق الأسبوعى ، وأن المصادر لم

تثبت ما يؤكد أصلاً وجود سوق أسبوعى حقيقى فى المدينة قبل الإسلام وغداة هجرة الرسول (ص) إليها .

وسوف نحصر ردنا على روايتين فى دحض رأى جوايتاين بمناقشة أمرين هامين ، وهما : رواية ابن سعد ، وتفسير الآيات ٩ ، ١٠ ، ١١ من سورة الجمعة .

ذكر إبن سعد أن مصعباً بن عمير كتب إلى رسول الله يستأذنه أن يجمع بمسلمى المدينة فأذن له وكتب إليه مانصه : « أنظر من اليوم الذى يجهر فيه اليهود لسبتهم فإذا زالت الشمس فازدلف إلى الله فيه بركعتين وأخطب فيهم » . وكلمة « يجهر » فى هذا النص تعنى لغوياً : يشيع أو يُخبر ، وكان اليهود قد إعتادوا أن ينفخوا فى البوق (الشوفار) بعد ظهر يوم الجمعة ليذكروا أبناء ملتهم بقُرب يوم السبت . وهنا نجد النص صريحاً يتصل بالإعلان والتنبيه ولا يتصل بمعنى التسويق أو أى معنى لوجود سوق فى هذا اليوم السابق ليوم السبت . وقد يكون استخدام الرسول لعبارة « اليوم الذى يجهر فيه اليهود لسبتهم » ناتجاً عن معرفة الرسول بأن يهود يثرب كانوا يجهرون ليوم سبتهم فى اليوم السابق له .

ولقد جاء الخلط ووقع الاضطراب أكثر فى فهم المعنى بسبب تحريف وقع على كلمة (يجهر) باضافة نقطة إلى الراء فصارت (يجهز) وقد جاءت هذه الزيادة فى رواية الكاشانى فى كتابه : بدائع الصنائع [1]، ولذلك فسر جوايتاين مضمون الكلمة (يجهز) على أنها تعنى « يجهز اليهود لسبتهم بشراء مؤنهم من السوق عشية السبت » وعلى ذلك إستند فى تفسيره على تخيله وجود سوق أسبوعى كان يعقد فى المدينة قبل هجرة الرسول إليها ، وأن الرسول إختار هذا اليوم عن قصد ليكون يوم عبادة المسلمين الأسبوعى اقتداءً بالسالفة اليهودية .

ولو تماشينا مع جوايتاين فى إعتماده على ماورد فى رواية الكاشانى يتبادر إلى ذهننا أول ما يتبادر تساؤل مفاده : هل كانت هنالك بالفعل سوق أسبوعية تعقد فى المدينة يوم الجمعة ؟ وهل عرف العرب قبل الإسلام وغداة هجرة الرسول (ص)

---

(١) الكاشانى، بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع ، طبعة مصر ١٣٢٧ هـ ، جـ١ ، صـ٢٦٨ .

إلى المدينة أمثال هذه السوق الأسبوعية مثلما عرفوه من الأسواق الموسمية والسنوية ؟ وإذا ماكان مثل هذا السوق الأسبوعى موجوداً بالمدينة فلم لم ترد فى رواية إبن سعد صراحةً عبارة « سوق يوم الجمعة » بدلاً من عبارة « اليوم الذى يجهر فيه اليهود لسبتهم » ؟

الحقيقة أنه بعد الإطلاع على ما ورد بصدد أسواق العرب فى الجاهلية عرفنا أنها لم تكن إلا أسواقاً موسمية وسنوية ، مثل سوق عكاظ وسوق مجنة وذى المجاز وغيرها من الأسواق التى كانت تعقد فى الأشهر الحرم [1] ، وأنه لم تكن هنالك أسواق أسبوعية تعقد فى غالبية الجزيرة العربية وبخاصة مدن الحجاز فلم توجد سوق أسبوعية لليهود بالمدينة ، وكان سوق بنى قينقاع سوقاً موسمياً غير ثابت بموعد مثله فى ذلك مثل سوق خيبر الذى كان يُعقد بقرية خيبر اليهودية « كلما مرت بها عير لقريش أو لطيمة من لطائم النعمان » [2] ، وسوق واحة تيماء الذى كان اليهود يشاركون فيه [3] .

ويرجع عدم معرفة العرب فى الجاهلية بالسوق الأسبوعى لعدم وجود قيمة عملية فعلية لمثل هذا السوق بالنسبة لغالبية سكان شبه الجزيرة العربية الذين يتألفون من البدو أو التجار ، وبسبب بعُد المسافات ، وبسبب أن السلع المتداولة لم تكن من نوع السلع الإستهلاكية القابلة للفساد السريع .

---

(١) أنظر مادة « سوق » فى دائرة المعارف الإسلامية ، الترجمة العربية ، حـ٢ ، صـ٣٨١ ، وأنظر ، الكلبى : أسواق العرب وسعيد الأفغانى : أسواق العرب فى الجاهلية والاسلام ، بيروت ١٩٦٠ .

(٢) سعيد الأفغانى : أسواق العرب ، صـ٣٥٦ .

(٣) كانت فى هذه الواحة قلعة السموأل الشهيرة بالأبلق ، وكان السموأل أمير اليهود على واحة تيماء ، وكانت العرب تنزل بحصنه فيضيفها وتمتاز من حصنه وتقيم هنالك سوقاً (الأصفهانى : الأغانى ، المجلد ١٩ ، القسم الأول ، صـ٢٠٢ ، ٢٠٣) .

كذلك يرجع عدم معرفتهم بالسوق الأسبوعى إلى عدم معرفتهم أصلاً التوقيت الأسبوعى إلا قبل الإسلام بوقت قصير . وجاءت معرفتهم بهذا التوقيت الأسبوعى على يد جيرانهم المسيحيين واليهود [1] .

ويدعى جوايتاين أن يوم « عروبة » ، الذى كان يُعرف به يوم الجمعة قبل الإسلام معناه « يوم سوق » ، وهذا تفسير لم يرد فى أى معجم من معاجم اللغة العربية . ويستند من يقولون برأيهم على أن تسمية يوم الجمعة كانت سابقة على الإسلام بنص الآية ٩ من سورة الجمعة الذى يقول .. « إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة » ، وعدم ورود قوله تعالى : « إذا نودى لصلاة الجمعة » ، فالتعريف هنا جاء لتحديد صلاة يوم معين وهو يوم الجمعة بعينه ، ومعنى ذلك عندهم أن المسلمين كانوا يعرفون يوماً من أيام الأسبوع باسم « يوم الجمعة » . ولقد إتفق كل من اليعقوبى وأبو هلال العسكرى على أن كعباً بن لؤى هو أول من سمى الجمعة بهذا الإسم لأنه كان معتاداً على الإجتماع فيه برجال قبيلته وكان يحدثهم عن تفاهة قدر الدنيا ويرغبهم بالزهد فيها [2] . ولقد أورد العسكرى فى كتابه الأوائل تحت عنوان : « أول من سمى الجمعة جمعة ، وكانت تسمى عروبة : كعب بن لؤى (أحد أجداد النبى) قوله : وذلك أنه جمع قريش وخطبهم (وكانت قريش تجتمع إليه فى الجاهلية فى كل جمعة فيخطب فيهم) » . ويضيف العسكرى قائلاً بأن العروبة نظائر من الأسماء كانت تستعمل ثم تُرك إستعمالها فمن ذلك أسماء الأيام كلها وعروبة منها . فإنهم كانوا يسمون الأحد : الأول ، والأثنين : أهون ، والثلاثاء : جبار ، والاربعاء : دبار ، والخميس : مؤنس ، والجمعة : عروبة ، والسبت : شيار .

ولقد جانب جوايتاين الصواب فى محاولة الاستناد على تفسير آيات سورة الجمعة لتأييد رأيه القائل باقرار الرسول لهذه العبادة الأسبوعية فى يوم سوق المدينة

(١) المقريزى : الخطط ، طبعة بيروت ١٩٥٩ ، حـ١ ، صـ٤٦٢ .

(٢) اليعقوبى ، تاريخه ، ليدن ١٨٨٣ ، صـ٢٧٢ ، أبو هلال العسكرى ، الأوائل ، دمشق ١٩٧٥ ، حـ١ ، صـ٤٧ ، ٤٨ .

الأسبوعى فلقد كان تفسيره مغايراً لما جاء فى كتب التفسير المعتمدة لآيات سورة الجمعة .

فالآية رقم (٩) فلقد عُنى بالسعى فى هذه الآية ، ليس السعى على الأقدام ، كما فسر ذلك جوايتاين ، إنما عُنى به العمل والفعل .

والآية رقم (١٠) أوصت المسلمين بالأنتشار فى الأرض والعمل بعد الصلاة وعدم إقتدائهم باليهود فى تحريمهم العمل فى يوم سبتهم يوم عبادتهم الأسبوعى . وتشير الدعوة بالأنتشار فى الأرض إلى دعوة العمل والإتجار فى أماكن واسعة متباعدة لا تتناسب معها مساحة السوق المحلية المحدودة .

والآية رقم (١١) التى تقول : « وإذا رأوا تجارة أولهواً ..... » ولقد ورد فى تفسير إبن كثير بصدد نزول هذه الآية أن المسلمين كانوا يجهزون العير إلى الشام - كما كان الأمر فى الجاهلية - فتذهب بأموالهم ومتاعهم فتباع هنالك ثم تحمل إلى الحجاز فتأتى المدينة وكانوا يستقبلونها بالطبل والتصفيق فرحاً بها . فذكر المفسرون أن دحية بن خليفة الكلبى رجع مرة (قبل إسلامه) بتجارة زيت وطعام من الشام وقدمت إلى المدينة يومئذٍ دونما إنتظار والنبى (ص) يخطب يوم الجمعة على منبر مسجد المدينة فاستقبلها الناس كعادتهم بالفرح والطبول والتصفيق وخشى المسلمون أن يُسبقوا إلى العير فيفوتهم الربح فتركوا الرسول يخطب وبادروا إليها فى البقيع ولم يبق مع الرسول إلا إثنى عشر رجلاً فأنزل الله تعالى هذه الآية ، وهذا ماورد فى الصحيحين . وبذلك يتأكد لنا أنه لم تكن هنالك سوق قائمة وقت إنعقادصلاة الجمعة ، كما قال جوايتاين ، وأن الذى حدث هو أن إنعقد سوق هذه التجارة الطارئة وقت صلاة الجمعة ودونما تدبير سابق .

وتتصل النقطة الأخيرة فى هذا الموضوع بمسألة : من أين تؤتى الجمعة ؟ وعلى من تجب ؟ .

فلقد أجمع الفقهاء المسلمون على أن الجمعة لا تجب إلا على أهل المسجد ومن كان ساكناً فى توابعه وعلى أهل القرية الجامعة . فلاتجب على أهل القرى التى ليست من توابع المصر ولا يصح اداء الجمعة فيها [1] .

(١) الكاشانى : بدائع الصنائع ، حـ١ ، صـ ٢٥٩ ، صحيح البخارى ، حـ٢ ، صـ٧ ، ٨ .

وقد قال الإمام الشافعي[1]. «وإذا كانت قرية جامعة وكان لها قرى حولها متصلة الأموال بها وكانت أكثر سوق تلك القرى فى القرية الجامعة لم أرخص لأحدمنهم فى ترك الجمعة وكذلك لا أرخص لمن على الميل والميلين وما أشبه ذلك» .

وهى على ذلك لاتصح فى الصحارى والبرارى وبين الخيام بل لابد من بقعة جامعة لأبنية [2] .وهى تجب على كل مصر يسكنه أربعون رجلاً من الأحرار المقيمين لايظعنون عنها (لايتركونها) شتاءً اولا صيفاً [3] . وفى ذلك إستند المشرع على ماروُى عن النبى (ص) قوله : « لا جمعة ولاتشريق إلا فى مصرَ جامع » . وأن النبى كان يقيم الجمعة بالمدينة ولم تروُى عنه الإقامة حولها ، وكذا الصحابة الذين فتحوا البلاد ونصبوا المنابر بها ، فكان ذلك إجماعاً منهم على أن المصر شرط لإقامة الجمعة وأنها لاتؤدى فى البرارى .

وشروط الوجوب هى ألاتجب الجمعة إلا على ذكر بالغ عاقل مسلم حى مقيم فى مصر يشتمل على أربعين جامعين لهذه الصفات ، أوفى قرية من سوادالبلد يبلغها نداء البلد من طرف بابها والأصوات ساكنة والمؤذن رفيع الصوت . ويُرخص لهولاء فى ترك الجمعة لعذر المطر والوحل والفزع والمرض والتمريض إذا لم يكن للمريض قيمٌ غيره [4] .

ولقد إختلف المشرعون فى حتمية توافر أربعين شخصاً لجواز الجمعة ، فبرغم تأكيد الإمام الشافعى على ذلك ، فإن الإمام الغزالى أجاز الجمعة بأقل من ذلك فى العدد . وذكر أن هنالك من أجازها بإثنى عشر رجلاً . وقالوا فى ذلك أن النبى (ص) حين كان يخطب وقد مت العير التى تحمل الطعام إلى المدينة وانفض الناس إليها من حوله وتركوه قائماً يخطب لم يتبق معه سوى إثنى عشر رجلاً منهم أبو بكر وعمر وعثمان وعلى ، وقد أقام الجمعة بهم . وقد روى عن أسعد بن زرارة أنه أقام الجمعة بسبعة عشر رجلاً [5] .

(١) الأم ، حـ١ ، صـ ١٦٩ .
(٢) الغزالى ، إحياء علوم الدين ، حـ١ ، صـ ١٧٩ .
(٣) الكاشانى ، بدائع الصنائع ، حـ١ ، صـ ٢٥٩ .
(٤) الغزالى ، إحياء ، حـ١ ، صـ ١٧٩ ، ١٨٠ .
(٥) الكاشانى : بدائع الصنائع ، حـ١ ، صـ٢٦٨ .

الفصل السادس
نشأة التشريع الإسلامى
مقال فى التفسير

تميزت العقيدة الإسلامية بعلو مفاهيمها التشريعية فى تنظيمها : فالشريعة ، أو التشريع المقدس ، هى جوهرها المحقق ، والفقه هو علمها الراقى . والملاحظة الدقيقة لأوامره العديدة هى أكثر أشكالها العملية وضوحاً للعيان ، ولقد كانت جماعة رجال الدين الحرة ، التى إرتقت ولم تكن فى حاجة إلى ترخيص حكومى بالتفسير ، وطبقت تشريعها ، هى أكبر جماعاتها الممثلة لها ، كذلك فإن فصول الفقه التشريعية الصرفه دُرست بوقار على أنها عمل من أعمال العبادة .

وكل هذه الملامح ملامح مألوفة لدارس الإسلام حتى أنها تبدو طبيعية ولا تحتاج إلى شرح لأصولها . وفى الواقع فإنه من الصعب علينا أن نتتبع أصولها وتكوينها الأول ، وإنه من المحتمل أن تنصرف معرفتنا عن هذه الأصول ، بعض الشئ ، للأبد . على أنه هنالك تشابهاً لافتاً للنظر بين الإسلام الأول واليهودية فى كل تلك الأشكال المذكورة أعلاه . على أنه ، كما أن كثيراً من هذه التشريعات قد بدت أنها تأسست نتيجة تطورات متماثلة عن الإقتباس ، فإن هذا التشابه بين الديانتين يضع مشاكل أمامنا دون أن يضع حلولاً لها .

ولقد دار قدر ملحوظ من النقاش حول التساؤل عن أصل وبداية التشريع الإسلامى . وفى الإجتماع العالمى الثالث لمجلس التشريع المقارن ، الذى عُقد فى لندن فى أغسطس ١٩٥٠ ، ألقى الأستاذ جوزيف شاخت Joseph Schacht نظرة عامة على المشكلة بمحاضرة كان عنوانها « العناصر الغريبة فى التشريع الإسلامى القديم » ، الذى ركز فيه خصوصاً على التشابه القائم بين التشريع الإسلامى والتشريع الرومانى [1] . وبعد ذلك بوقت قصير ، نشر الأستاذ

---

(1) Journal of Comparative Legislation , 1950 , nos . 3 - 4, 9 - 16 .

فيسى فيتزيجر الد S.Vesey Fitzgerald فى لندن مقالاً جعل عنوانه (« دينْ التشريع الإسلامى المزعوم للتشريع الرومانى ») يدحض فيه المؤلف الرأى القائل بأن التشريع الإسلامى قد تأثر بعلم التشريع الرومانى [1] . وبناءً عليه ، فإنه لم يكن من المستغرب أن يتكلم الأستاذ بوكيبه الجزائرى Bousquet of Algiers عن الغموض حول نشأة علم التشريع الإسلامى .

والبحث الحالى لا يختص بدراسة أصل الفقه ، علم التشريع الإسلامى ، ولكن بالتشريع الإسلامى نفسه ، أعنى ، أقسام الشريعة القانونية . وكما هو معروف ، فإن الشريعة لا تفرق بين الأمور التشريعية الخالصة ، مثل التعاقدات أو قوانين الميراث ، والفرائض الدينية مثل الصلاة والصوم ، فالجميع متشابهون كجزء من الشريعة الدينية . ومن خلال تفسير مفصل لسورة مميزة فى القرآن ، يحاول هذا المقال أن يجيب على السؤال حول ما إذا كان هذا الشكل الخاص للشريعة الإسلامية يعود إلى مؤسس الإسلام نفسه (الرسول) ، وإذا كان الأمر كذلك ، فعند أي نقطة من نشاط دعوته أصبح الميْل لها واضحاً .

وغالباً ما يؤكد على أن القرآن يحتوى نسبياً على قليل من الموضوعات التشريعية ، وأن محتويات هذا الكم القليل غير مرتبة وكيفما أتُفق ، أو كما ورد فى مقال فى هذا الخصوص القول : « من الواضح أن محمداً نفسه لم يحاول أن يضع أى نظام لتشريع شامل ، وهو عمل بدى له أنه غير مناسب وعلى نحو غريب وبدلاً من أن ينشغل بهذا الأمر بدى له من الأحسن إدخال تعديلات على العرف القائم قبله والتقاليد السائدة » [2] . ولقد ردد عدد من رجال التشريع المسلمين مقولة واضحة ، يرجع أول صدور لها فى كتاب كونت أو ستوروج Ostorog : " The Angora Reform,p'19 ".

---

(1) J . N . D . Anderson , The Muslim World , Vol . 40 (1950) , P . 24

(2) Law Quarterly Journal , January 1951 , PP. 81 - 102 .

أن الـ ٦٢٣٦ آيـة فى القرآن ليس من بينهـا سوى ٥٠٠ آية ، وهو عـدد أقل من ثلث القرآن ، من الممكن إعتبارها ذات شأن تشريعى .

على أن هذه البـيـانات تحتـاج إلى بعض الأهْلية . فـإن مـتـوسط طول الآية القرآنيـة يختلف من آية لأخرى ، فهنالك آية تنحصر فى ثلاثة سطور ، بينما هنالك التى تتكون من ثلاثة إلى ستة أسطر، وبعضها أطول من ذلك بكثير ، وعلى سبيل المثال الآية ٢٨٢ من سورة البقرة ، التى تمتد إلى أكثر من خمس عشر سطراً . وهكـذا ، فإنه من وجهـة النظر الحسابية الخالصة ، فإن الموضوعات التشريعية تشغل الجزء الأكبر من القرآن أكثر مما هو كان مقدراً فى السابق . وهنالك نقطة هامـة أخرى يجب أن نضعها فى الإعتبار . فكما هو معروف ، فإن القرآن يمتلئ بالتكرار ؛ وكثيراً ما يتكرر ورود الشئ أكثر من مرة ، وفى بعض الأحيان بنفس الكلمات ، إلا أن التكرار نادر فى الأمور التشريعية ، وحينما يحدث ، فكثيراً ما كان يحتوى على تطور فى التشريع . ووفقاً لما ورد على لسان فقهاء المسلمين ، ويمثلهم فى ذلك الغزالى فى كتابه : « جواهر القرآن » ، قولهم على نحو صارم ، من أنه ليس هنالك تكرار فى كتاب الإسلام المنزل . على أية حال ، فإذا ما أوجزنا موضوعاته إلى جوهرها المجرد ، وإذا ما لخصنا محتوى موضوعاته الجوهرية تحت العناوين الخمسة الرئيسية للدعوة ومجادلة الكفار ، والقصص ، والإشارات إلى حياة النبى ، والتشريع سنصل إلى نتيجة مؤداهاأن القرآن يحتوى نسبياً على موضوعات تشريعية لا تقل عن تلك التى تحتويها التوارة ، وهى الكتاب الذى عُرف فى الآداب العالمية باسم « الناموس » أو « التشريع » .

والرأى المقبول فى حياة محمد على أنه مشرع ، بدى من أنه ، أثناء وجوده فى مكة ، كان يقوم بأمر الدعوة والنبوة ، بينما فى المدينة فإن إحتياجات المجتمع الناشئ أجبرته على أن يعطى قرارات تشريعية من وقت لآخر . ولقد بُنى هذا الرأى على حقيقة أن محمداً إعتقد بإخلاص وبحماس زائد أن يوم القيامة ونهاية هذا العالم صارت وشيكة . فما الهدف . إذن ، من وراء وضع نظام تشريعى ، فى

الوقت الذى ستـأتى فيه نهاية كل البشر فى القريب العاجل ؟ وحقيقةً أنه حتى الأجزاء الأولى من القرآن لم تخل من موضوعات تشريعية ، فعلى سبيل المثال ، طلب من المؤمنين أن يحفظوا عهودهم ومواثيقهم ، وأن يقوموا على شهاداتهم [١] . كذلك أمرهم بالقسط
فى المكيال والميزان[٢]. أو حين تعرض من البداية للربا ، وهو أخذ الفائدة[٣] . على أن ، هذه الأوامر هى أوامر دينية وإرشادات أخلاقية عن كونها أجزاء من تشريع رسمى .

ومن ناحية أخرى ، فلقد أظهر تورأندريه Tor Andrae [٤] أن محمداً حتى وهو فى مكة إعتبر المجتمع الدينى كوحدة إجتماعية وسياسية ، سماها « الأمة » - وهو مفهوم لاشك يفسر الحقيقة المثيرة للدهشة وهى أن محمداً بمجرد وصوله إلى المدينة ، كان قادراً على أن ينظم كل سكان المدينة ، مسلمين وغير مسلمين ، فى جسد سياسى واحد ، يُسمى « الأمة » [٥]. ولقد إحتفظ إبن إسحق ، مؤرخ سيرة الرسول ، بهذه الوثيقة أو الصحيفة التى تنظم هذه الأمة ، ولا يشك أحد حتى أكثر المفكرين إنتقاداً فى صحة هذه الوثيقة . هذه الوثيقة التى تحتوى على سبعة وأربعين فقرة ، تنم عن أكبر المشرعين والمفكرين المتمسكين بالشكليات وهى حقيقة ليست بغريبة على إبن المدينة التجارية المزدهرة (مكة) . وتدعم نفس الأمر وتشهد له بذلك تلك المعاهدات الكثيرة التى عقدها مع القبائل العربية ، والتى

---

(١) « والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون . والذين هم بشهاداتهم قائمون » (المعارج : ٣٢ - ٣٣) .

(٢) « ويل للمطففين الذين إذا إكتالوا على الناس يستوفون . وإذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون » (المطففين : ١ - ٣) .

(٣) « وما آتيتم من ربا ليربوا فى أموال الناس فلا يربوا عند الله ..."(الروم :٩٣).

(٤) Muhammad , The Man and his Faith , Chapter 6 .

(٥) W.Montgomery Watt , Muhammad at Medina , Oxford1956 , P.227

ويدعى وات بأن الصحيفة التى أوردت هذا ترجع إلى ما بعد سنة ٥ هجرية . ولا نستطيع أن نناقش هنا هذا الرأى غير المقبول .

ناقشها يوليوس فلهوزن Julius Welhausen[١] فى دراسات خاصة ، كذلك يعقوب سبيربر Jacob sperber[٢] ، وفى الكتاب الشهير لمحمد حميد الله [٣] .

على النقيض من ذلك ، يستطيع المرء أن يُسلم بأن السور المدينة الكثيرة ، والتى عاصرت الأعمال المشار إليها حالاً ، تحتوى على قليل من المادة التشريعية ، أو لا تحتوى على أيٍ منها ، فى الوقت الذى يتضح فيه بغزارتها من شهادة الحديث ، والسيرة والتفسير ، كذلك من الشواهد الباطنية ، وأن هنالك مسائل تشريعية كثيرة واجهت الرسول وأنه قرر فيها فى ذلك الوقت . وبالنسبة للعرب وأيضاً كما هو معروف فى المفهوم الاسرائيلى القديم ، أن القانون والتشريع ليس أمراً محدداً فُرض وطبِّق بقوة مجتمع منظم وهو لا يحتاج بأن يصوغه ملك أو مجلس تشريعى . فالقانون عندهم هو الحقيقة ، التى تعيش إلى الأبد والتى تحتاج فقط إلى كشفها على يد رجل حكيم ، ولقد كان القاضى فى الجاهلية عند العرب يُطلق عليه « بالحكيم »، وكذلك فى العبرية ، وهو الرجل الذى يمتلك قوة إلهية مُلهمة . والأدب العربى القديم الذى تناول عادات العرب القديمة يُظهر أن فى حالات كثيرة لم يكن القضاة فيها شيوخ قبائل أو شخصيات من السلطة ، ولكن كانوا حكماء ، وغالباً ما يكونوا من مناطق بعيدة ، واشتهروا بقوة إلهامهم وكثرة تجاربهم .

إلى ذلك من الممكن أن نضيف الحقيقة الملفتة للنظر وهى ، أنه أننى خلال دراستى الطويلة للغة وحياة اليهود فى اليمن ، توصلت إلى عدد من الحالات المشابهة ، فالتقيت باليهودى « عقيل » ، وهو رئيس جماعة محلية ، جاء إليه عدد من رجال القبائل العرب لفض منازعات بينهم . ونفس الحال ، بالنسبة لكعب إبن الأشرف ، وهو واحد من أشهر يهود المدينة ، كان قد إعتاد أن يحكم كقاض بين

---

(١) - Skizzen und Vorarbeiten IV , Berlin 1889 .

(٢) Die Sendschreiben Muhammads an die stamme Arabiens , Berlin (seminar f. Orientalische Sprachen) 1916 .

(٣) Documents sur la diplomatie musulmane a l'ePoque du Prophete etc . , Paris 1935 (وأيضاً بالعربية)

غير اليهود . على أن ، محمداً كان السلطة الروحية البارزه فى المدينة ، ووفقاً لمفهوم العرب ، أنه من الطبيعى أن يؤدى دور الحاخام ليس للمسلمين فحسب ، ولكن أيضاً ، كما سوف نرى ، لغير المسلمين ، بما فيهم اليهود ، برغم أن هؤلاء ، كما أشار القرآن ، لهم ربانيين وأحبار ، يحكمون بينهم .

فلماذا ، إذن ، وُجدت هذه القرارات التشريعية مجسدةً بقلة فى القرآن فى كثير من سور القرآن المدنية للفترة المدنية المبكرة فى المدينة ؟ بالنسبة لى ، فإن الإجابة الوحيدة عن هذا السؤال هى أنه قد حدثت لمحمد بالنسبة للفترة الأخيرة أن الموضوعات التشريعية الصارمة ليس لها صلة بالدين فحسب ، ولكنها كانت فى نظره جزءاً لا يتجزأ من الوحى الإلهى ، وهى مشتملة فى الكتاب الذى هو أصل كل الأديان . وأعتقد أن لدينا رواية حقيقية لهذا التطور المصيرى فى حياة النبى فى الآيات القرآنية المطولة ، وأعنى بها سورة المائدة (٤٢ - ٥١) ، للمناقشة التى سنخصص لها هذه الدراسة .

ويعبر محمد عن دهشته فى الآيات ٤٢ - ٤٣ ، من أن يهود المدينة يحكمونه فيما بينهم برغم أن عندهم التوراة « وكيف يحكمونك وعندهم التوارة فيها حكم الله ... » ويقول الله لمحمد : « .. فإن جاءوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم » ، « إنا أنزلنا التوارة فيها هدي ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا والربانيون والأحبار بما استحفظوا من كتاب الله ... » ، « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن .... » . « وقفينا على آثارهم بعيسى بن مريم مصدقاً لما بين يديه من التوارة وآتيناه الإنجيل فيه هدى ونور ومصدقاً لما بين يديه من التوارة وهدى وموعظة للمتقين » ، « وليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون . وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه فأحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق لكل جعلنا منكم شرعةً ومنهاجاً » . وبعد ذلك يتلو ثانية تحذير بالحكم فقط وفقاً للكتاب

المقدس ، وتختتم الآية بالتعجب : « أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكماً لقوم يؤمنون » . وتبدو دلالة هذه الأسطر واضحة . وتحكى أن بعض أفراد مجتمع يهود المدينة قد لجأوا لقضاء محمد ، لكن ذلك أثار بعض المشاكل وربما أن فريقاً منهم رفض أن يتقبل حكمه . وكما يُستدل من خاتمة الآية ، ومن بعض آيات القرآن الأخرى ، وبخاصة من سورة الأنفال ، ومن روايات عديدة وردت فى الحديث ، أن بين المسلمين أيضاً هنالك البعض منهم من له « أهواء » ، بمعنى أن له إتجاه نقدى حول أحكام النبى . ووفقاً للعلاقة المتينة بين القيادة الروحية ودور القاض فإن مثل هذا الوضع كان خطيراً . وحتى الآن ، وفقاً لتخميننا ، فإن محمداً لم يعتبر نشاطاته القضائية جزءاً من وظيفته الدينية . وكان عليه وقتذاك أن يغير منذ ذلك الوقت فصاعداً « حكم الجاهلية » ويبطله . فلقد أصبح آنذاك قرار الأسئلة التشريعية موضوعاً من موضوعات الدين ، مساوياً تماماً الإيمان بالله أو باليوم الآخر أو برسالة محمد النبوية . ولذلك السبب جاءت هذه الآيات متتابعة ، واحدة تلو الآخرى ، وهى تحث المسلمين على ألا يتخذوا اليهود ولا النصارى أولياءً لهم ، كما كان الحال من قبل ، ذلك لأن كل مجتمع صار بعد ذلك يعتبر مجتمعاً قائماً بذاته . وصار الدين محتكراً ، ومهيمناً على كل مصالح الحياة ، بما فيها شكل التشريع الحيادى القائم حتى الآن . ولقد تأسف محمد على هذه الحقيقة بقوله : « ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فيما آتاكم » .

وسوف يكون من الفائدة الزائدة إذا ما عرفنا التوقيت الصحيح لنزول هذه الآيات . ويختلف علماء المسلمين ، المشتغلين بأسباب النزول ، كالعادة فى هذه النقطة . فبعضهم يجعل كل خمس السورة هو آخر ما تفوه به النبى ، وهم فى ذلك متبعون من قبل الأستاذ بلاشير Prof . Blachere فى تقويمه ، الطبعة الفرنسية ، رغم أنه يقرر أن الأجزاء المختلفة لهذه السورة بدت وكأنها تنتمى إلى أوقات مختلفة . ورأى آخر يربط هذه الآية بنزاع السيادة بين قبيلتين يهوديتين ، يشير فى المقابل إلى تاريخ بعيد . ورأيى أن الإشارات المتكررة إلى ربابنة اليهود و أحبارهم

لا يوائم سوى الوقت الذى كان لا يزال فيه عدد ملحوظ من اليهود فى المدينة ، فى الوقت الذى يشير فيه الإنعزال الكامل المعترف به بين المسيحيين واليهود والمسلمين إلى مرحلة متقدمة من مراحل حياة ونشاط محمد . والتاريخ المناسب لهذه الآية يكون العام الخامس للهجرة ، وقبل وفاة محمد بخمس سنوات ، وهو تاريخ ، قدأ قترح ، لأسباب أخرى بالطبع ، من قبل بعض علماء المسلمين المشهورين مثل الزهرى ، والواقدى ، والطبرى [1] .

وسوف يكون من الصعوبة بمكان المبالغة فى القول بأن هذه الآية تشير وتحدد نشأة التشريع الإسلامى وبدايته . وكما ظهر هنا ، فإن مواد قانونية زائدة قد تضمنتها الأجزاء الأخيرة من القرآن عما هو عادة معتقد . ولكن ليست تلك هى النقطة الحاسمة . مايهمنا هو الموقف الذى يأخذ كل شئ بالإعتبار ، بما فى ذلك ، فيما يبدو ، الموضوعات التشريعية الدينية الغير متصلة بالموضوع ، مثل فيض الله من خلال نبيه الحق . هذا الموقف ، كما نعتقد ، قد فُهم أولاً بوضوح وعُبر عنه فى الآية السابق مناقشتها ، حوالى منتصف المدة خلال العشر سنوات التى قضاها محمد فى المدينة .

ويظل هنالك تساؤل إذا ما كان هذا التصور للأصل الإلهى للتشريع جاء لمحمد من تأثير خارجى أو ظهر من عندياته . وهنا يلتقى المؤرخون مع رجال الدين فى منتصف الطريق . ووفقاً لنظريات مذاهب المسلمين السائدة ، فإن القرآن ، مثل الله نفسه ، قديم أزلى . ويجد المؤرخون هذه الأفكار التى فى تاريخ معين وجدت لها تعبيراً فى القرآن قد تأصلت فى دعوى محمد ، كما وُجدت فى الآيات الأولى فى القرآن . وهذا فعلاً الوضع مع رأى الشريعة . وذلك أيضاً مُتضمناً فى آراء محمد الرئيسية الدينية عن الأمة ككيان إجتماعى وسياسى ، فى فكرته الأولية عن كون الأنبياء مشرعين وفى محاولاته الأولى فى تقنين وتجميع

---

(١) أنظر ، T. Noeldeke - F. Schwally, Geschichte des Qorans, I, P. 231, note 1 .

الأسس الاجتماعية الدينية الأولى لدعوته ، والواردة فى سورة الإسراء (الآيات ٢٣ - ٢٨) وسورة الأنعام (الآيات ١٥١ - ١٥٢) ، التى سبق أن إعترف الثعالبى فى كتابه العرائس على أنها نسخة مطابقة من وصايا التوراة العشر [١] . على أنه ظهرت من البدايات الأولى للإسلام دعوة قديمة على أنه ملة منفصلة مستقلة فى كل رسومها التى تضمنتها ، كما ورد فى الآية المشار إليها آنفاً من سورة المائدة . وتبعاً لهذه الدعوة المحكمة الإتقان فإنها تشير إلى تغيير كامل فى الموقف ، وتبين أنها صارت نقطة تحول ، فى تفكير النبى بصدد العلاقة بين التشريع والدين . وكما هو الأمر معتاد مع محمد ، أيام الجاهلية ، فإن التغيير قد جاء على ضوء بعض المشاكل العملية التى كان عليه أن يجد حلاً لها . فلقد جاء بعض اليهود ليتقاضوا أمامه وحدث بعض الخطأ فى الحكم . عندئذ أعطى الله لنبيه الإذن بأن يرفض أن يقاضى غير المسلمين ، إذا أراد هو ذلك . على أن هذه الحادثة الغريبة ، قد قدمت لنا حكماً غاية فى الشمول وهو أن : المسلمين وأرباب الديانات الأخرى كان لكل منهم تشريع مختلف ، ولما كان التشريع من إختصاص رسالة النبوة ، أصبحت النتيجة أنه صار من حق أتباع الأنبياء الأخر أن يتقاضوا فقط بقضاء الأنبياء الذين يؤمنون بنبوتهم . وفى أيام الجاهلية ، لم يكن الناس يهتمون على أى دين هم يتقاضون ، طالما أن قضاتهم كانوا حكماء ورجالاً ملهمين . ومع الإسلام - وفقاً للمفهوم الجديد فإن التشريع ، وحتى التشريعات المدنية صارت جزءاً من الرسالة التى تضمنها القرآن ، ولكنها أرسلت فى صيغ مختلفة لشعوب مختلفة .

وإن الشرح المفصل والمؤكد للفكرة الجديدة فى الآيات التى نحن بصدد مناقشتها ؛ والإشارات المكررة فى سورة المائدة إلى ربانية اليهود وأحبارهم الذين كانوا يحكمون وفق كتاب الله ، والشواهد من التوارة ، التى لا تتصل بأمور دينية ، ولكن بمسائل خاصة بالتشريع الجنائى ، وأخيراً ظروف نزول الآيات ٤٢ - ٥١ من سورة المائدة ، تشير إلى أن محمداً ، فى مرحلة معينة من مراحل حياته ودعوته الدينية والسياسية فى المدينة ، قد تنبه فجأة إلى حقيقة أن الكتب المقدسة التى نزل

---

(1) H.Hirschfeld , New Researches into the composition and Exegesis of the Qoran , London 1902 , P. 81 . H . Grimme , Mohammed , II , Munster 1895 , PP. 115 - 118 .

بها الوحى قبله تحتوى ليس فحسب على توجيهات دينية وعظات أخلاقية ، ولكنها تحتوى أيضاً على تشريعات مفصلة تتصل بأمور لاعلاقة لها بالدين . هذه المعرفة الجديدة ، مع بعض العقبات التى واجهته أثناء الدعوة ، أوحت إليه بالإعتقاد - الذى تماشى مع فكرة دعوته فى إقامة بنيان سياسى - أنه عليه أن يعترف ، أيضاً ، بتفاصيل التشريع المدنى كعناصر أساسية ملازمة لرسالة الله . وقصارى القول ، فإن فكرة الشريعة لم تكن نتيجة تطورات قرآنية تالية ، بل إنها من صياغة محمد نفسه .

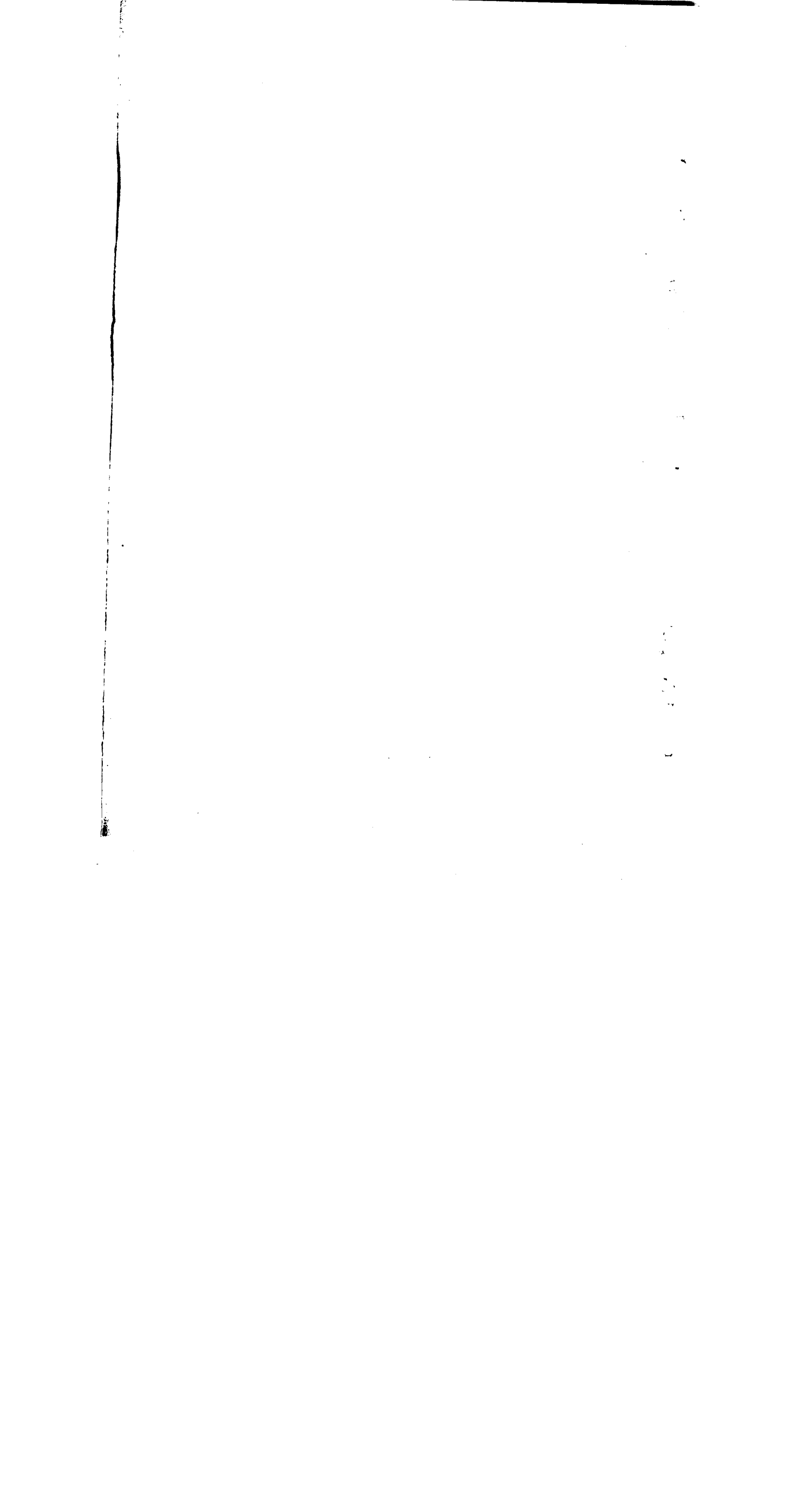
والنتائج التى توصلنا إليها فى هذا المجال بدت مخالفة للنتائج التى توصلت لها دراسة چوزيف شاخت الثاقبة تحت عنوان : " The Ooigins of Muhammedan Juris - prudence , Oxford , 1950 ." فشاخت يفترض أن ، التشريع خلال القرن الأول الهجرى كان لايزال يقع خارج نطاق الدين وأنه دخل فى فلكه فقط خلال القرن الثانى ، حين ظهر بالفعل التشريع ، بمعنى الكلمة .

على أنه ، ليس هنالك خلاف رئيسى بين وجهتى النظر . وكما أورد جولدتزيهر فى الفصل الأول من كتابه « دراسات عن محمد » الذى جعل عنوانه : « الدين والمروءة » قوله : أن الأمر إحتاج إلى أجيال حتى حلت فى المسلمين روح « الدين » بدلاً من المفاهيم الجاهلية عن « الفضيلة » من أنها من أهم فضائل الانسان [1] . فى نفس الإتجاه ، فإنه من الطبيعى أن « حكم الجاهلية » لم يختف فجأة وكلية بعد أن شجبه محمد ، ولكن حل مكانه ، تدريجياً ، وكما هو معروف ، نظام تشريعى ، ولكنه ليس متكاملاً ، متخذاً خطاً دينياً . وأياً كان الأمر ، فإنه يبدو ظاهراً للعيان بوضوح من تحليلنا للآية المطولة من سورة المائدة أن محمداً نفسه هو الذى قد تخيل التشريع جزءاً من الوحى الإلهى ★ .

---

(١) (طبعة جديدة فى هيلد شيم ١٩٦١) Muhammed anische Studien , Halle 1888 I , PP . 1 - 39 .

★ توصل جوايتاين إلى نتيجته الخاطئه هذه إعتماداً على ماهو راسخ فى ذهنه بصدد عدم إيمانه بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم وعدم إعتقاده فى أن القرآن كتاب الله المنزل وآخر رسالات السماء إلى الأرض . ولقد خلط جوايتاين بين التشريع المنصوص عليه فى القرآن على أنه حكم إلهى وبين التشريع الذى لم يرد فيه نص قرآنى ، وكان ذلك إشارة من الله لرسوله أن ينظر فيه بنفسه ولقد كان القرآن ينزل فى بعض القضايا ويحسم الأمر ويلتزم الرسول بتطبيق ما أمر به ، أما إذا اتباطأ الوحى على الرسول أو لم ينزل وحى أساساً فى قضية ما ، فكان الرسول يقضى فيه بنفسه . وإذا ما جاء الحكم متوافقاً مع ما يريده الله لاينزل فيه وحى ، أما إذا كان هنالك تجاوز ما نزل الوحى يصحح للرسول مسار الحكم ، مثلما حدث فى قضية أسرى بدر وغيرها .



الجزء الثانى

النظم الإسلامية الدينية والسياسية

الفصل السابع
قداسة بيت المقدس وفلسطين
فى صدر الإسلام

لقد شرح جولدزيهر Goldziher فى فقرة هامة من كتابه :
Muhammedanische Studien [1] ، الجزء الأول ، فى تفصيل زائد النظرية التى تقول بأن الخليفة الأموى عبد الملك بن مروان ، قصد بتشييده قبة الصخرة فى بيت المقدس ، بأن يتغلب على منافسه عبد الله بن الزبير الذى استغل قداسة عاصمته مكة فى أغراضه السياسية ، وأراد أن يُحول الحج من الكعبة إلي المسجد الأقصى ، وهو اجراء كان عليه أن يبرره بأحاديث منسوبة إلى الرسول (ص) أو إلى بعض صحابته . ووفقاً لهذا الافتراض العلمى ، فإن الروايات المقدسة العديدة المؤيدة أو المعارضة لأهمية بيت المقدس الدينية وقداستها ، لم تكن إلا أسلحة استخدمت فى الحرب التى دارت رحاها بين الرجلين المتنافسين على الخلافة . وكما سوف نرى فى الحال ، فإن افتراض جولدزيهر من الممكن له أن يعتمد على فقرات معينة وردت فى المصادر العربية ، لكن عرضه المتقن يرجع مرده إلى المجهود المنهجى العالى الذى بذله هذا الكاتب فى أن يجعل أقوال روايات الحديث المتضاربة أقوالا مفهومه فى ضوء التاريخ المعاصر . على أية حال ، فإن نظرية دوافع تشييد قبة الصخرة قد لقت قبولا عاماً وهى نظرية تظهر ثابتة دون تغير فى كتب التاريخ المدرسية التى تعالج هذه الفترة الزمنية . وقد كنى عبد الملك بإسم (يربُعام الثانى) a Second Jeroboam [2] وقد فسرت طريقة البناء الدائرى للمبنى العظيم الذى بناه على أن القصد منه تسهيل الطواف حوله [3] .

---

(١) Muhammedanische Studien, II , PP . 35 - 37 .

(٢) أنظر : تاريخ الرسل والملوك ، حـ ١٢ ، ص ٢٦ - ٣٣ .

وكما هو معروف ، فإن الكعبة بناء قائم الزوايا وليس مستديرا .

(٣) وخاصة فى الطبرى (والمصادر التى اعتمدت عليه) والبلاذرى : انساب الاشراف ، حـ ٥ ، طبعة القدس ١٩٣٦ ، ص ٢٥٥ - ٣٧٨ .

على أن ، دراسة كاملة للمصادر ووزناً دقيقا للظروف التاريخية التى أحاطت هذا الأمر تبين أنه لم يكن القصد من تشييد قبة الصخرة تحويل الحج من مكة إلى بيت المقدس ، بينما لم يُستدل ، فى الغالب ، على أصول هذه الروايات المتضاربة حول قدسية بيت المقدس ، فى تلك الفترة القصيرة ما بين بداية تشييد قبة الصخرة (حوالى ٦٦ هـ) وموت عبد الله بن الزبير (٧٣ هـ) . ولو بدأنا بعرض ما كتبه كبار المؤرخين المسلمين فى القرن الثالث الهجرى ، الذين تحدثوا عن الحرب بين الأمويين وابن الزبير فى تفصيل زائد (١) ، وكذلك ما كتبه جميع الجغرافيين المسلمين الأول ، ومن بينهم المقدسى وهو مواطن من بيت المقدس ، لا نجد أدنى إشارة إلى أن عبد الملك قصد فى أن يجعل بيت المقدس محجًا بدلاً من مركز الإسلام مكة . بل على العكس من ذلك ، فان الطبرى عند ذكره لأحداث سنة ٦٨ (جـ٢ ، ص ٧٨١ - ٧٨٣) يُورد (٢) أن أربع معسكرات هى : معسكر عبد الملك ، وابن الزبير ، ونجدة الخارجى ومحمد بن الحنفية ممثل الشيعة ، اشتركت سوياً فى الحج فى هذا العام ويؤكد هذا التقرير وحده على الحقيقة الغريبة وهى أن أربعة أطراف مختلفة متحاربة اشتركت سوياً فى أداء مراسم الحج فى وقت واحد . ومن المسلم به أيضاً حقيقة أن عدداً من رجال الشام ذهبوا إلى الحج أيضاً فى أوقات أخرى خلال سنى هذا الصراع . ويورد كتاب « الخميس » (★) وهو مصدر قديم

---

(١) بالنسبة للمصادر الأخرى عن هذه الحادثة أنظر :

Caetani, Chronographia, annum 68, Part 20.

(٢) (فى هذه السنة وافت عرفات أربعة ألوية قال محمد بن عمر حدثنى شرحبيل بن أبى عون عن أبيه قال وقفت فى سنة ٦٨ بعرفات أربعة ألوية ابن الحنفية فى أصحابه فى لواء قام عند جبل المشاةوابن الزبير فى لواء ونجدة الحرورى خلفهما ولواء بنى امية عن يسارهما - الطبرى ، تاريخ الرسل ، طبعة القاهرة ، جـ ٧ ، ص ١٧٤) .

(★) ربما قصد كتاب « الخميس فى أحوال أنفس نفيس فى السير » للقاضى حسين بن محمد الديار بكرى المالكى نزيل مكة المتوفى سنة ٩٦٠ هـ (الكتاب يتحدث فى التاريخ والسيرة أهم أقسامه والخاتمة فى الخلفاء حتى السلطان مراد الثالث العثمانى) .

(جـ ٢ ، ص ٣٣٩ ، السطور ١٧ - ١٨) أن عبد الملك طلب من الحجاج المتوجهين إلى مكة أن يجددوا قسم الولاء له . كذلك حتى فى وقت حصار « الحجاج » لمكة أبدى رجاله الشاميون رغبتهم فى القيام بالطواف حول الكعبة ، وهو طلب كان طبيعياً أن يرفضه ابن الزبير (١) .

ويتضح لنا ، أن مصدرين قديمين فقط إدعيا أن عبد الملك قصد ببنائه قبة الصخرة تحويل الحج إلى بيت المقدس ، وهذان المصدران هما : اليعقوبى وهو متكلم متشيع وأوتيخا المؤرخ المسيحى المشهور (★) ، لكن كليهما الحق بهذا الادعاء روايات أضعفته بسبب بطلانها الواضح . فإن أوتيخا يقول (ابن البطريق ، طبقة شيكاغو ، جـ ٢ ، ص ٣٩) : « ان عبد الملك والوليد الذى حكم فترة طويلة بعد موت ابن الزبير - منعا الحج إلى مكة ، بينما مد اليعقوبى (جـ ٢ ، ص ٣١١) هذه الاتهام وجعله ينسحب على كل الأمويين ، وفى ذلك تناقض تام مع الروايات الصحيحة التى أثبتت حج هؤلاء الخلفاء إلى مكة (★) .

ومن الصحيح أن عدداً من المؤرخين المتأخرين (٢) أعاد رواية اليعقوبى لكن أى دارس يكون متمرساً لطريقة التأريخ العربية القديمة يعرف أن المؤلفات التاريخية المتأخرة تكرر باستمرار الروايات التاريخية الكثيرة المتناقضة التى وردت فى المصادر الأصلية الأولى ، وأن لرواية اليعقوبى وأوتيخا أصلاً فى كتابات المعادين

---

(١) أنساب الاشراف ، حـ ٥ ، ص ٣٦٠ ، سطر ٦ - ٧ .
أنظر أيضاً الطبرى ، حـ ٢ ، ص ٨٣٠ ، سطر ١٨ .

(★) سعيد بن البطريق المعروف عند الفرنج باسم أوتيخا (ت ٣٢٨ هـ) وهو من أهل الفسطاط ، وكان بطريقا للقبط وكتب كثيراً عن تاريخ مصر وعن تاريخ البطارقة والكنائس . من أشهر كتبه كتاب : « التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق » الذى شمله بالحوادث التاريخية إلى سنة ٣٢٦ هـ من خلافة الراضى العباسى .

(★) ذكر الطبرى ، (حـ ٧ ، ص ٢١٤) أن عبد الملك حج بالناس سنة ٧٥ هـ ، كذلك ذكر أن الوليد بن عبد الملك حج بالناس سنة ٧٨ هـ (حـ ٧ ، ص ٢٨١) ، وسنة ٩١ هـ (حـ ٨ ، ص ٨١)

(٢) أنظر ، ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة ، حـ ١ ، ص ٢٠٧ - ابن كثير ، حـ ٨ ، ص ٢٨٠ - تاريخ الخميس ، حـ ٢ ص ٣٣٩ - مجير الدين : الأنس الجليل بذكر القدس والخليل ، حـ ١ ص ٢٤٠ - ٢٤٣

للأمويين [١] ، وهي كتابات تعكس أهدافاً دينية معينة ، سوف نقوم في الحال بمناقشتها ، وقد حُصرت هذه الأهداف على أية حال في خصوص بيت المقدس .فحين اكتسح المسلمون الشرق الأوسط ، لم يتمكن (المحاربون) بالطبع من أداء فريضة الحج السنوية ، وكان كثير منهم قد اعتاد على أدائها في كل عام في صدر الإسلام . ومن أجل تعويض شعائر الحج الصحيحة المحددة ، وبخاصة الوقوف الشهير المقدس بين يدى الله (تعالى) ، اخذ المسلمون يحتفون بهذا الوقوف في العواصم الإسلامية الكبرى ، وأصبح ذلك تقليداً يُسمى «عرفه» وهو مأخوذ من «التعريف» وهو الوقوف على جبل عرفات القريب من مكة ، حيث يقف الحجاج جميعهم هناك في حجهم الرئيسى . ولقد ورد أن عبد الله بن العباس هو الذى أدخل هذه الشعيرة حين شغل منصب أمير البصرة ، بينما حذا عبد العزيز بن مروان في ذلك حذوه في الفسطاط ، أثناء إدارته مصر نيابة عن أخيه عبد الملك [٢] . ولقد ألقى الرحالة الفارسى ناصرى خسرو ، في كتابه « سفرنامه » الذى اقتبس منه في بعض الأحيان جولد زهير نصوصاً كاملة في كتابه المشار إليه آنفا ، ضوءاً على هذه العادة . يقول ناصرى خسرو [٣] : « أن أولئك الذين لا يستطيعون الذهاب للحج يأتون إلى بيت المقدس (فيبيموكيف بينتاند) ويقومون بالوقوف » .. وأحياناً يتجمع ما يزيد

---

(١) ابن تغرى بردى ، حـ ١ ، ص ٢٠٧ ، وهنالك بدائل مشابهة توجد في الدايانات الأخرى ، المقريزى : الخطط ، حـ ٢ ص ٤٦٥ ، يروى أن اليهود في مصر اعتادوا أن يزوروا هيكلهم القديم في قرية دموه (القريبة من الجيزة ، والمخصص لموسى) في عيد معين ، بدلاً من الحج إلى بيت المقدس .

(٢) نشر كافيانى kaviani ص ٢٨ ، أن ناصرى خسرو زار بيت المقدس سنة ١٠٤٧م ، وقد استمرت هذه العادة بعد ذلك في القرون المتأخرة . أنظر ابن الاثير ، حـ ١٢ ، ص ١٤ ، سطر ٥ - ٧ ، حيث أورد أن صلاح الدين رحل من صفد إلى بيت المقدس من أجل هذا الغرض .

(٣) وانظر أيضا ، Caetani' Chronagraphia annm 66. par. 18 ورد عن د ابن عساكر (تاريخ دمشق ، حـ ١ ، ص ٨٠ ، سطر ١٢) نفس الأمر في التلميح بأن معاوية أراد أن يجعل يوم السبت بدل يوم الجمعة للصلاة الجامعة (وأنه جاهد كثيراً في تنفيذ ذلك) .

عن ٢٠,٠٠٠ شخص [١] فى بيت المقدس من أجل هذا الغرض .

وواضح أن ناصرى خسرو يتكلم عن التعريف ، الذى وصفناه آنفاً ، لا عن الطواف ، الذى يقوم به الحجيج به حول الكعبة . على أن هذه التجمعات السنوية فى بيت المقدس فى موسم الحج - برغم أنها ، كما رأينا ، لن تكن مقصورة على تلك المدينة - إلا أنها ساعدت فى أن تعطى نوعا من المصداقية لادعاءات روايات اليعقوبى وأوتيخا [٢] .

وهكذا ، فإن بحثنا الطويل فى المصادر قد أظهر أن ليس بها ما يؤكد ويجزم الافتراض القائل بأن المقصود من بناء قبة الصخرة هو أن تحل مكان الكعبة . ومن المكن أن تُعزز إعتبارات التاريخ العام شهادة المصادر هذه . فمن المؤكد أنه لم يكن لعبد الملك بن مروان أن يخاطر بمركزه بمحاولة تغيير الحج عن المناطق المقدسة التى أشار إليها القرآن كتاب الإسلام المنزل . ولقد ألف احتواء الإسلام لبعض شعائر الملاذات المقدسة عند العرب فى الجاهلية من مكة وما حولها (وهى الشعائر التى ذكر الإسلام العرب بأنها ترجع إلى ملة إبراهيم الأولى) ، إجراءاً حاسماً أصبح الإسلام بسببه ديناً مستقلاً عن الديانات التوحيدية السابقة . وبانتهاك حرمة هذا الأمر الأساسى يكون « عبد الملك » قد ضم نفسه إلى صف الكافرين الذين أمر الإسلام بالجهاد ضدهم . زيادة على ذلك ، فإن رجاء بن حيوة ، الذى أشرف

---

(١) يجب ألا نصدق هذا العدد كما ورد . ذلك لأن عدد العشرين ألف الذى أورده ناصرى خسرو وغيره من المؤرخين هو عدد تقريبى (ص ٢٩) كذلك أورد نفس العدد بالنسبة لعدد سكان مدينة طرابلس الشامية (ص ١٨) ، بينما أورد ابن كثير ، ص ١١ ، ص ٢٠ أن اتباع تعاليم الهراطقة من اتباع ابن كرم الذين كانوا فى بيت المقدس وصلوا بمفردهم إلى نفس العدد .

(٢) أورد عدد كبير من المؤرخين من أمثال : الطبرى ، حـ ٣ ص ٢١٢٨ وأبو الفدا ، حـ٢ ، ص ٥٨ ، سطر ٢٣ وابن خلدون ، حـ٣ ص ٣٣٦ ، سطر ٧ - ضمن حوادث سنة ٢٧٨ هـ أن قرامطة الكوفة الاسماعيلية اعتادوا أن يجعلوا قبلتهم بيت المقدس بدلا من مكة كذلك أنهم حولوا حجهم إلى هناك . لهذين التقريرين قيمة مشابهة لقيمة الادعاء بأن هذه الجماعة المستترة كانت تمارس شيوعية النساء .

على بناء قبة الصخرة (١) كان صديقًا حميما للخليفة الورع عمر بن عبد العزيز المشهور بتدينه وورعه ، والذى لم يكن يوافق على الإطلاق على كسر تعاليم الحج التى وردت فى القرآن ، بأنه أحد أركان الإسلام الخمسة . ووفقاً لما هو معروف لنا جميعاً ، فإن عبد الملك نفسه كان مسلماً صحيح الإسلام شديد الحرص على أمور دينه . كل هذه الاعتبارات مجتمعة تجعلنا نسقط من حسابنا ، أن الخليفة الأموى قصد أن يغير محج العبادة الإسلامية الرئيسى بمحج آخر (٢) .

على أنه ، ليس من الصعب علينا أن نتفهم الظروف التاريخية التى صاحبت تشييد قبة الصخرة . فقد اعتاد جيل المسلمين الأول ، على بساطة مسجد النبى الذى بناه فى المدينة ، وكان قانعا بذلك البنيان الخشبى البسيط للحرم الشريف بالقدس الذى كان مكانا للتعبد فى عهد حكم معاوية وقام بوصفه الرحالة الفرنسى آركولف (حوالى سنة ٦٧٠م) . لكن فخامة وأبهة كنائس القدس واللد ودمشق والرها الزائدة عن الحد كذلك كنائس بعض مدن الشام الفخمة ، لم تخفق فى أن تترك تأثيرها العميق على جيل المسلمين الثانى ، الذى نما وترعرع فى البلاد الجديدة المفتوحة وتشرب بالشعور الجمالى والذوق الزائد الصفاء . ويخبرنا المقدسى فى جزء من كتابه الجغرافى الشهير (الطبعة الثانية ، ص ١٥٩ ، سطور ٤ - ١١) كيف أن عمه قد تلمس العذر لعبد الملك وللوليد فى صرفهما كثيرا من أموال المسلمين على البناء ، فلقد قصدا بذلك منع الفتنة التى قد تثيرها أماكن عبادة الديانات الأخرى الكثيرة الجميلة . وبرغم أن الشكل المستدير الذى أخذته

(١) مجير الدين ، حـ ١ ، ص ٢٤١ وكذلك بعض المصادر الأخرى .

(٢) وقد شك ج فلهوزن فى حقيقة رغبة عبد الملك تحويل الحج من مكة ألى القدس فى مقاله (Die Absicht, Jerusalem anstelle von Mekka zu setzen, wenn er sie je gehabt hat ...), Arabisches Reich, 133.

ومن ناحية أخرى فإن محاولة معاوية ، التى أعادها الوليد (الطبرى ، حـ ٢ ص ٩٢) لنقل منبر الرسول من المدينة إلى الشام هى فى الحقيقة أمر مختلف تماما . فحيث أن المنبر يُعد شعاراً من شعارات الخلافة ، لذلك كان من الطبيعى أن يحاول الخلفاء الأمويين تملك منبر النبى الخاص .

قبة الصخرة ، غريب عن الإسلام ، فقد قُدر له أن يضارع كثيراً من القباب المسيحية . وقد أظهرت النقوش التى كانت تزين داخلها [١] ، بوضوح ، روح مناظرة المسيحية ، بينما هى تؤكد فى ذات الوقت حكم القرآن من أن المسيح نبى حق . وقد تكررت عبارة « لا شريك له » خمس مرات فى هذه النقوش ، كذلك سُطرت الآيات ٣٤ - ٣٧ سورة مريم (★) ، وهى الآيات التى تنكر بشدةً بنوة عيسى إلى الله ، وكتب بعناية فائقة دعاء « اللهم صل على رسولك وعبدك عيسى بن مريم » . كل ذلك يُظهر أن مناظرة المسيحية والرغبة فى إظهار روح رسالة الإسلام كانتا واردتين أثناء تشييد قبة الصخرة الشهيرة .

ويبقى هنالك سؤال يحتاج إلى إجابة ، وهو لماذا وَرَّط عبد الملك نفسه فى مشروع ضخم كمشروع بناء قبة الصخرة هذا ، الذى كلفه دخل أغنى ولاياته مصر[٢]. مدة سبع سنوات ، فى وقت أعلن فيه الحرب ضد إبن الزبير . لسوء الحظ ، فإن ما عندنا من روايات قديمة معتمدة عن تشييد قبة الصخرة ما هو إلا عدد قليل على عكس ما عندنا من روايات غزيرة وردت عن حرب ابن الزبير . وفى الوقت الذى لدينا فيه معرفة طيبة عن تفاصيل الحرب مع ابن الزبير ، فإنا نستطيع فقط أن نخمن أهداف عبد الملك الشخصية أو أهداف المحيطين به من وراء هذا البناء ، بالاضافة إلى ما نعرفه عن اتجاهات العصر العامة ، تلك الاتجاهات التى ناقشناها فى الفقرة السابقة . وفى الحقيقة ، فإنه بمجرد صد الهجوم عن فلسطين فى معركة أجنادين الثانية[٢]، لم تعد الحرب مع ابن الزبير تشكل عبئاً ثقيلاً على الأمويين .

أما بالنسبة لابن الزبير نفسه ، الذى لجأ إلى حرم مكة ، فإنه لم يأخذ على عاتقه زمام المبادرة ، بينما انفق اخوه القوى « مصعب » ، الذى كان ينسوب عنه فى العراق ، موارده فى سنى الحرب الأهلية الطويلة مع الشيعة

---

(١) أنظر ، Corpus Inscriptionum Arabicarum II, P. 214, Repertoire d'epigraphie arabe 7 - 10,

(★) « ذلك عيسى ابن مريم قول الحق الذى فيه يمترون ، ما كان لله أن يتخذ من ولد سبحانه إذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون ، وإن الله ربى وربكم فاعبدوه هذا صراط مستقيم ،فإختلف الأحزاب من بينهم فويل للذين كفروا من مشهد يوم عظيم » .

(١) مجير الدين ، حـ١ ، صـ٢٤١ ، السطر الثانى .

(٢) كانت معركة اجنادين الأولى قد وقعت فى يوليو ٦٣٤م حين هزم خالد بن الوليد البيزنطيين ودحر قواتهم . ويشير ميدنيكوف Miednikoff المؤرخ الروسى ، بأن هذه الكلمة تنطق جانابتين Janabatain ، ووافقه على ذلك كل من كايتانى وبيكر وآخرون . لكن هنالك قصيدة شعرية نظمها الشاعر الكلبى فى مناسبة هذه المعركة الثانية فى ذلك المكان فى بداية حكم عبد الملك حين هزم أتباع ابن الزبير أثبتت أن القراءة الصحيحة الوحيدة هى « أجنادين » مصداقاً لما ورد فى كل المصادر العربية ، انظر البلاذرى : أنساب الأشراف ، حـ٥ ، صـ١٥٨ ، سطر ٢٠ ، والمسعودى ، مروج الذهب ، حـ٥ صـ٢٢٥ .

والخوارج . وبالصبر الأموى المعهود ، انتظر عبد الملك حتى سقطت ولايات ابن الزبير في يديه واحدة بعد الأخرى دون دخول أى معارك هامة . وطوال سنوات التوقف ، كان لدى الخليفة الأموى وقت الفراغ الكافى لبناء قبة الصخرة العظيمة ، واستطاع بهذا العمل أن يثبت أنه « هو » حامى حمى الإسلام الحقيقى لا ابن الزبير الذى لاذ ، خائفاً مستجيراً بالحرم [1] . هذا هو الربط الوحيد ، ان لم يكن هنالك غيره ، بين تاريخ بناء قبة الصخرة وحرب ابن الزبير من أجل الخلافة .

وأخيراً ، علينا أن نذكر حقيقة ادركها جولدزيهر مفادها أن قداسة بيت المقدس وفلسطين كانت تشكل فى عمومها منطلقاً لجدل نشيط ، ظهرت أصداؤه فى أقوال وقصص كثيرة . ومن الممكن أن تنضاف إلى الأمثلة التى اوردها جولدزيهر أمثلة أخرى كثيرة مختارة من كتاب حقب مختلفة . وهذا الأمر وحده يبين ان سبب الجدل لم يكن مجرد أزمة سياسية ذات اهمية عابرة . وقد تضمن الجدل حول الصخرة القصة الشهيرة [2] التى تتصل باقتراح كعب الأحبار ، العالم اليهودى الذى اعتنق الإسلام ، على الخليفة عمر بأن يُثبت مكان القبلة فى بيت المقدس بالتحديد شمال الصخرة ، حتى يتمكن المسلمون من أن يولوا وجوههم أثناء صلواتهم شطر الصخرة المقدسة وشطر الكعبة فى وقت واحد معاً ، لكن عمر أجابه بقوله : « لقد أردت أن توائم نفسك مع العادة اليهودية ، ولكنا ما امرنا بان نولى وجوهنا شطر الصخرة ، ولكن أمرنا أن نولى وجوهنا شطر المسجد الحرام فحسب » . وقد رُوى عن عبد الله إبن عمر أنه صلى فى المسجد الاقصى دون أن يقوم بزيارة قبة الصخرة [3] . وقد صلى « الأوزاعى » الفقيه الشهير وظهره إلى الصخرة « ولم يأت شيئاً من

---

(١) أنساب الاشراف ، حـ٥ ، صـ٣٤٨ ، سطر ١٣ .

(٢) ابن عساكر ، تاريخ دمشق ، حـ١ ، صـ١٧٦ ، البكرى ، معجم ما استعجم ، صـ٦٠٠ ، مجير الدين ، حـ١ صـ٢٢٧ .

(٣) شهاب الدين المقدسى ، مثير الغرام إلى زيارة القدس والشام ، (طبعة احمد سميح الخالدى ، سنة ١٩٤٦) ، صـ١٣ .

المـزارات » [1] . وورد نفس بالنسبـة لوكيع بن الجراح [2] . وهنالك الكثـيـر من الكتـابات الأدبية عن فـضـائل القدس وفلسطين ، وردت فى مجـمـوعـات خـاصـة أو وردت متفرقة فى كتب حولت على مواد مـختلفة [3] ، ولكن فى نفس الوقت فـان صـحـة المادة التى تضـمنتـهـا كـانت فى احوال كـثـيـرة مـوضـع خلاف . واسـتـنـاداً على الاعتقاد الشائع عن بيت المقدس من أنها سوف تكون مكان وقوع القيامة وحدوث البعـث ، يورد مطـهر بن طاهر المقدسـى فى كتـابه « كتاب البدءو التاريخ » [4] (جـ٢ ، صـ٢٣٠ - ٢٣١) مـا نصـه : « يقول المسلمون ان الموتى سوف يبعثون يوم القيامة فى بيت المقدس وان هنالك حديثاً فى هذا الخصوص نسب إلى الرسول (ص) . وان كثيراً من اليهود يشاركون فى هذا الاعتقادو لكنى سمعت من يقول بان هذا الحديث حديث موضوع [5] وضعه أهل الشام وان الله سوف يبعث الموتى أنى شاءت ارادته تعالى » . وبنفس الطريقة يصور ابن كثير (المتوفى سنة ٧٧٤ هـ / ١٣٧٣م) القصص المتعلق بيوم الحساب ، الذى سوف يتم فى بيت المقدس على انه صيغ موضوعة لجذب الزائرين إلى المدينة المقدسة [6] . ولقد خصص ابن تيمية العالم الدينى الشهير (ت ٦٨٢هـ / ١٢٨٣م) رسالة خاصة لدحض الادعاءات المبالغ فيها عن فلسطين [7] .

وواضح من طابع هذا الجدل وكما هو واضح من طابع الذين ورد عنهم أن مصدره كان دينياً خالصاً ، أعنى رجال السُنة المحمدية المتمسكين تمسكاً كاملاً بنص

---

(١) نفسه ، صـ٥٢ . مجير الدين ، حـ١ ، صـ٢٥٩ .

(٢) مثير الغرام ، صـ٥٤ .

(٣) أنظر كتاب ابن الفقيه ، صـ٩٣ - ٩٧ ، أو النويرى ، نهاية الأرب ، حـ١ صـ٣٢٥ - ٣٣٩ .

(٤) كُتب سنة ٣٥٥ هـ (٩٦٦ م) .

(٥) موضوع ، اى انه حديث غير صحيح .

(٦) كتاب البداية والنهاية ، حـ٨ ، صـ٢٨٠ ، سطر ٢٤ .

(٧) القاعدة فى زيارة بيت المقدس ، طبعة D.Mathews ،

القرآن والحديث ويتجنب أى « بدعة » ونبذ الاعتقادات العامة السائدة ، وخاصة فيما هو وارد عن غير المسلمين . حتى أن رجلاً متحرراً نسبياً فى كتاباته مثل المطهر بن طاهر ، الذى اعتمد فى كتاباته على قول الرسول (ص) : « حدثوا عن بنى اسرائيل ولا حرج » [١] واقتبس بالنص من مصادر مسيحية ويهودية ومصادر أخرى ، قارن ما ورد فيها خاصاً بالمعتقدات الإسلامية بصراحة ، قرر أن معظم الأحاديث الواردة عن بيت المقدس هى أحاديث موضوعة وأن معظمها من أصل أجنبى وليس لها أى أساس فى العقيدة المحمدية . لهذا السبب ، فإن لكبار الفقهاء أفكارهم الخاصة حيال هذا الموضوع .

ومن ناحية أخرى ، فهنالك مجموعة كبيرة من الأبطال المسلمين الذين توقدوا حماسة لقدسية بيت المقدس خاصة وفلسطين عامة ؛ هؤلاء هم النُساك والزهادالذين عُرفوا مؤخرا باسم الصوفيين [٢] . ولقد زار معظم المتصوفة الأول بيت المقدس [٣] – مثل سفيان الثورى – وابراهيم بن أدهم ، وأبى يزيد البسطامى وبشر الحافى ، وصريع السقطى ، برغم أن معظمهم كانوا أصلا من بلاد فارس أو من أقاليم الدولة الإسلامية الشرقية . ولقد كانت المتعة الكبرى عند سفيان الثورى هو أن يأكل ثمار الموز تحت ظل قبة الصخرة (مجير الدين ، حـ ١ ، ص ٢٥٩) . بينما

---

(١) عن المطهر بن طاهر المقدسى ، القليل الشهرة اليوم ، لكن كتابه السابق الذكر قد انتشر باتساع فى أقطار الإسلام الشرقية واختصر هنالك إسمه إلى تاريخ المقدسى ،
أنظر CI. Huart, Journal asiatique 18, PP.16 - 2i (1901), J. Goldziher, ZDMG, 55,p. 702 s9 .

(٢) كتاب البدء والتاريخ ، حـ٣ ، صـ٩٥ ، سطر ٨ ، وعن قول الرسول انظر ، جولدزيهر ، ZDMG 58,p . 906, REJ 44, p.64

(٣) انظر مجير الدين ، جـ١ ، ص ٢٥١ – ٢٥٨ ، والتراجم الواردة فى « عطر تذكرة الأولياء » ، و « حلية الأولياء » لأبى نُعيم ، وابن عساكر ، تاريخ دمشق ، وابن سعد ، الطبقات ، ورسالة القشيرى ، ولمع السراج وغيرها .

اكتفى بشر بالاستلقاء على جنبه فى العراء فى نفس المكان (نفسه ، ص ٢٦١) . ولقد كان الموز ، بمناسبة الكلام ، فاكهة مستحدثة فى ذلك الوقت زُرع فى وادى الأردن وجُلب منه إلى بيت المقدس .

ولقد حزا تلامذة المتصوفة الأول حذو أساتذتهم ، ويأتى فوق الجميع الغزالى الإمام العظيم ، الذى وصف عزلته فى الأماكن المقدسة ببيت المقدس فى سنة ١٠٩٥ ، فى كتابه «المنقذ» (طبعة ١٣٢٩ ، ص ٣٠) وعدت المصادر التاريخية هذه العزلة حدثاً تاريخياً هاما (١) . كذلك كان الكازرونى (نسبة إلى كازرون) المتصوف الفارسى (ت ١٠٣٤) لا يأكل سوى الخبز المصنوع من الحب المزروع من حبوب جاءت من بيت المقدس ، لأنه كان يعتقد ، أن العيش الحلال ، الخالى من أى شبهة دينية ، لا يوجد إلا هناك (٢) . حتى أبو سعيد بن أبى الخير ، أشهر مفكرى الصوفية ، لم ينس أن يقص علينا قصة ظهور الخضر (المرادف الإسلامى للنبى الياهو) فى بيت المقدس (٣) .

ولقد قام أبو النجيب السهروردى ، وهو يأتى على رأس سلسلة طويلة من متصوفين حملوا هذا الاسم ، بالحج إلى بيت المقدس فى سنة ١١٦٣ م (٤) . كذلك قام الشعرانى (٥) ، أعظم المتصوفين المتأخرين (ت ٩٧٣ هـ / ١٥٦٥ م) بنفس الأمر حيال بيت المقدس .

---

(١) ابن الأثير ، جـ ١٠ ، ص ١٧٢ ، اليافعى : مرآة الجنان ، جـ ٣ ، ص ١٤٦

(٢) ابن كثير ، جـ١٢ ، ص ١٤٩ . وقد كتبت على الأقل خلاصة العقيدة الإسلامية ، فى الرسالة المعروفة « الرسالة القدسية » ، الواردة فى الجزء الأول من الكتاب (انظر ، حـ١ ، ص ٩٣ ، سطر ٤ ، طبعة ١٣٥٢ هـ / ١٩٣٣م) .

(٣) اعطار التذكرة ، حـ ٢ ص ٢٩٣ ، سطر ٢٣ .

(٤) k. A. Nicholson, Studies in Islamic Mysticism, P. 66 A.J. Arberry, An Introduction to the History of Sufism, P. 68.

(٥) أنظر كتابه : لطائف المهن ، حـ١ و ص ٢٨٩ ، سطر ٢٦ - ٣٠ ، وكتابه درر الغواص فى فتوى الخواص ، ١٢٧٧ ، ص ٧٦ وكتاب لواقح الأنوار القدسية ، حـ٢ ، ص ١٠٩ .

وكما هو متبع فى مواضيع كثيرة أخرى ، فقد قام المتصوفة فقط بتطوير وتوسيع أفكارهم التى بدأوها فى صدر الإسلام . وقد أطلق القرآن نفسه اسم « الأرض المقدسة » على فلسطين حين أورد قول موسى إلى بنى إسرائيل : « يا قوم ادخلوا الأرض المقدسة التى كتب الله لكم ولا ترتدوا على أدباركم فتنقلبوا خاسرين » (١) . وقد شاع ورود هذا التعبير فى الأدب الإسلامى القديم ، برغم استبعاده مؤخرا وحلول اسم أرض الشام الشامل لكل بلاد فلسطين ولبنان وسوريا . وقد تنبأ عالم يهودى للخليفة عمر من أن « الأرض المقدسة » سوف يحكمها رجل يُسمى معاوية وأن هذا الرجل سُيصبح يوما حاكما لعموم المسلمين (٢) . وقد أورد أبو داود فى سننه القصة التالية على لسان أحد الصحابة يُسمى أبن حوالة :

« لقد وضع رسول الله (ص) يده فوق رأسى وقال : حين يثبت الإسلام فى الأرض المقدسة ، ستقع الزلازل والشدائد وسوف تكون الساعة أقرب من قرب يدى الآن من رأسك (٣) (★) .

وعن حديث عروة بن الزبير ، أخى عبد الله بن الزبير عن العادة اليهودية الخاصة بإرسال الميت ليدفن فى فلسطين استخدم عبارة الأرض المقدسة دلالة عليها (٤) . ومن الملاحظ ، من سرد ما سبق ، أن كثيراً من مشاهير المسلمين اعتقدوا بأن يوم البعث سوف يكون فى بيت المقدس .

---

(١) سورة ٥ : ٢١ ، كذلك الأرض المقدسة فى قصة زكريا سورة ٢ : ١٢ ، ومن سورة ١٧ : لا يُشار إلى مكان العبادة بيت المقدس على أنه مسجد .

(٢) الطبرى ، حـ١ ص ٣٢٥١ - ٣٢٥٢ .

(٣) سنن أبى داود ، كتاب ١٥ ، الفصل ٣٣ .

(★) لم أستدل على هذا الحديث من سنن أبى داود ولكن استدللت على حديث آخر أورده تحت عنوان « باب من سكنى الشام » ونصه كالآتى : (« حدثنا حيوة بن شريح الحضرمى ، حدثنى بحير عن خالد - يعنى ابن معدان - عن ابن أبى قتيلة عن ابن حوالة قال : قال رسول الله (ص) : « سيصير الأمر إلى أن تكونوا جنداً مجندة جند بالشام وجند باليمن وجند بالعراق » قال ابن حوالة : خُر لى يا رسول الله إن أدركت ذلك ، فقال : عليك بالشام فإنها خيرة الله من أرضه ، يجتبى إليها خيرته من عباده فأما إن أبيتم فعليكم بيمنكم واسقوا من غدبرخم فإن الله توكل لى بالشام وأهله »)، سنن أبى داود ، طبعة القاهرة ١٩٥٠ ، باب من سكنى الشام من كتاب الجهاد ، حـ٣ ص ٨ .

(٤) الطبرى ، حـ١ ص ٤٨٦ ، سطر ١٢ .

وترجع قدسية فلسطين عند المسلمين ، من أنها منزل الرُسل ومهبط الوحى . ويقول أحد الصحابة الثقات : « سمعت أن الأنبياء لا يُبعثون إلا فى الشام ، ومن لم يبعث منهم فى الشام فإنه يُسرى به إليها ليلاً » (مثلما حدث للنبى محمد (ص) أو النبى حزقيال) (★) . ويجئ هذا القول مختلفا مع ما ورد فى قصص القرآن الكثيرة بصدد بعث أنبياء فى أجزاء مختلفة من الجزيرة العربية فى العهود الغابرة ، ولكنه يعكس نظرية الربابنة اليهود المشهورة وهى أن روح القُدس لا تستقر إلا فى الأرض المقدسة [١] .

زيادة على ذلك ، فالشام هو كنز المتصوفة وعُباد الله (الرجال المباركين) [٢] وهو خاصة « كنز العدول الأربعين [٣] » (وهو اصطلاح عبرى ، يُستخدم نادراً) أو « الابدال » ، الذى يحمون بصلاحهم وتقواهم الإنسانية من القحط ومن المصائب الأخرى . وقد سُموا « الإبدال » لأن الله (تعالى) بزائد رحمته شاء أن يجعل فى الأرض المقدسة رجالاً أتقياء بدلاً من أولئك الذين يختارهم إلى جواره ذلك حتى لا يفنى العالم [٤] . وهنالك عدد لا بأس به من الروايات الإسلامية خاضعة لهذا التأثير منسوبة إلى كعب الأحبار ، اليهودى الذى اعتنق الإسلام ، والتى ليس فيها بالطبع أى دليل يكشف على أصلها اليهودى . على أنه ، من الممكن أن تكون هنالك دون أدنى شك بعض العلاقة قد قامت بين فكرة الابدال ونظرية الربابنة حول الستة وثلاثين « عدلاً » المختفين (أو الثلاثين ، أو الخمسة وأربعين) ، الذين

(★) ذكر المؤلف أن ذلك حدث أيضاً للنبى حزقيال ، وهو نبى يهودى من القرن السادس قبل الميلاد . ولم يشر المؤلف فى حاشيته إلى مصدر هذا الحديث .

(١) أورده ضمرة بن ربيعة ، ونقله عن ابن عساكر ، حـ١ ص ٣٦ . وعن نظرية الربابنة ، انظر .
Louis Ginzberg : The Legends of the Jews, 5, P. 301, vol. 6,P.

(٢) النويرى ، نهاية الأرب ، حـ١ ، ص ٣٤٠ .

(٣) ابن عساكر ، حـ ١ ص ٦٢ ، منسوب إلى الحسن البصرى .

(٤) أنظر دائرة المعارف الإسلامية (الطبعة الثانية) ٩٤ ، ٩٥ تحت عنوان « ابدال » ، (بقلم . جولد زيهر) وابن عساكر ، حـ١ ، ص ٥٩ - ٦٢ حيث يعطينا معلومات كثيرة عن هذا الأمر .

ينقذون العالم بسبب صلاحهم وتقواهم . ومن الجدير بالذكر أيضاً ، أن الأبدال وردت في الروايات القديمة ، على وجه العموم ، بصيغة الجمع . وبالتالي ، يبدو أن الفكرة العامة قد استعيرت على علاتها ولم تتطور ، وظلت كما هي في اليهودية ، من الاعتقاد في قدرة إنقاذ العالم حتى على يد رجل واحد صالح [١] .

ويذكرنا الحض على العيش في فلسطين الموجود بتحفظ في المصادر الإسلامية القديمة في صياغته بأقوال عبرية يرجع عهدها إلى ما قبل الإسلام . وذلك فيما ورد على لسان ابن حوالة الصحابي ، السابق الذكر ، من قول الرسول (ص) له حين كان ممانعا في سكنى الشام : « عليك بالشام فإنها خيرة الله من أرضه يجتبي إليها خيرته من عباده » ، انظر الرواية المماثلة التي وردت على لسان الله في المدراش اليهودي : « أن الأرض المقدسة محببة إلى وكذلك إسرائيل . ولذلك تركت الأخيرة تسكن الأولى » [٢] . وارتبطت هذه الفكرة في كلا الأدبين بهجرة النبي إبراهيم إلى فلسطين . وعُرف النزوح إلى مكان يدعو إليه الواجب عند المسلمين باسم الهجرة ، وهو لقب شرف صار عند المسلمين منذ أن هاجر الرسول وتابعوه من مكة إلى المدينة . « فخيار أهل الأرض ألزمهم مُهاجر إبراهيم » - كما يقول الحديث المنقول عن نبي الإسلام [*] من الممكن ، أن نقارنه بما ورد في قول المدراش التالي : « حين جال ابراهام في بلاد شبه الجزيرة ، رأى شعبها يسرفون في شرب الخمر

---

(١) بالنسبة لأعداد للعدول الثلاثين او السنة وثلاثين او الخمسة واربعين وعلاقتهم بفلسطين انظر ،Hullin 92 a والمصادر المدروسة فيC.G. Montefiore Rabbinical Anthology, and H.Lowe . Meridian Books, pp.231

(٢) ابن عساكر ، حـ١ ، ص٣٣ ، سطر ٣ والمصادر المذكورة ، Bamidbar Rabba ch. 23.

(*) (عن عبد الله بن عمر أنه قال : سمعت رسول الله (ص) يقول « ستكون هجرة بعد هجرة فخيار أهل الأرض ألزمهم مُهاجَر إبراهيم ويبقى في الأرض شرار أهلها تلفظهم أرضوهم ، تقذرهم نفس الله وتحشرهم النار مع القردة والخنازير » - سنن أبي داود ، ٨٤٠ باب من سكنى الشام (٣) ، حـ٣ ص ٧) .

ويحيون حياة مستهترة ، فقال وقتها « إنى أكره أن أعيش فى هذا البلد فارتحل إلى فلسطين ولاحظ شعبها يعمل طوال اليوم ، ينتقون العشب وقت تنقية العشب ويغرقون الأرض وقت الغرق ، ساعتها صاح قائلاً : « هذا هو البلد الذى أبحث عنه [1] » .

وقد ورد اعتدال الحياة ونظافتها فى الأرض المقدسة فى كلا الأدبين . وهنالك قول آخر ورد فى المدراش فى هذه الصدد وهو : « لقد نفد الخبز الجاف فى هذه الأرض حيث لا يملك المرء سوى الخبز والملح فى كل يوم ولكنه سوف يشارك فى الحياة الأبدية - وذلك خير من منزل يمتلئ بحياض اللحم ، ولكنه يمتلئ أيضاً بالتخاصم - هذه هى الحياة التى تسود فى الخارج حيث يسود الجشع وتعم الآلام » [2] . وهنالك صور مشابهة بخصوص المتصوفين المسلمين المهاجرين إلى الأرض المقدسة ، أو الشام ، نستدل منها عن رضاهم بالحياة هنالك وهم يعملون فى أدنى الأعمال اليدوية ويستمتعون بحياة الكدح والحرمان [3] . قال إبراهيم بن أدهم ، الأمير الذى ترك الامارة وهاجر إلى الارض المقدسة وعمل بها حمالاً وحارساً حتى يكسب قوته [4] : « لقد هاجرت إلى ارض الشام حتى آكل هنالك طعاماً حلالاً » وأخيراً كما جاء فى قول الكازرونى المتصوف الفارسى ، الوارد ذكره سابقاً ، من أن تربة بيت المقدس [5] كانت تُعتبر ارض انتاج الطعام الطاهر الذى لم يلوثه اى لون من ألوان الجور .

---

(١) Bereshith Rabba, ch . 39, ed . Theodor - Albeck, p.371

(٢) Yalqut shim'ont, Proverbs 17 : 1

(٣) أستخدم تعبير « الأرض المقدسة » فيما يتصل بأبى مسلم الخولانى وهو أوائل المتصوفين ، وكان قد ترك بلدته البصرة وهاجر إلى فلسطين ، أنظر حلية الأولياء ، حـ٢ ، ص١٢٥ ، سطر ٧ ، وطبقات ابن سعد ، ص٧ ، الفصل الثانى ، ص١٥٧ ، سطر ٢٢ .

(٤) أنظر المصادر التى سبق الإشارة إليها فى هذا الخصوص ، ومن دائرة المعارف الإسلامية الطبعة الأولى تحت مادة إبراهيم بن أدهم (التى كتبها R.A.Nicholson

(٥) أستخدم كلاً من الاسمين العربى والعبرى لبيت المقدس أيضاً للدلالة على الأرض المقدسة عموماً ، وقد أتبع الاستعمال نفسه أيضاً عند المسيحيين السريان .

وفى رأيى ، أنه بسبب الاتصال الوثيق بين عدد من رجال الصوفية المسلمين الأول وبين نظرائهم من المتصوفة اليهود ، وبسبب استمرار هذا الاتصال بين الطائفتين فى عهد الرسول وعهد خلفائه من بعده ، لم تكن هنالك غرابة فى ان تجد بعض الأفكار المتعلقة بقداسة بيت المقدس وفلسطين الواردة فى المصادر اليهودية طريقها إلى الإسلام . ويبدو ، على أى حال ، للكاتب ان « تأثيراً مشابهاً ، إن لم يكن اشد – قد وقع على النسك والرهبنة فى المسيحية . فحتى بعد فتح المسلمين لبيت المقدس سادت المسيحية فى المدينة لسنين عديدة ، واكتظت تلال فلسطين القاحلة وغابات جبل لبنان بنساك المسيحيين . من هؤلاء تلمس المتصوفون المسلمون الورعون تعليمًا عن أسرار حياة القديسين . وكثيراً ما يتردد فى الأدب الإسلامى أقوالا مثل : « لقد سألت ناسكًا فى بيت المقدس » أو « لقد تعلمت من راهب عند بوابة القدس » ، وهى أقوال مكررة وجدت فى هذا الأدب فيما يتصل بالتعاليم عن المدينة المقدسة أو الأرض المقدسة [1] . ومن المفيد فى هذه الحالة أن نقارن بين قصة إبراهيم بن أدهم وعزلته على قمم جبال فلسطين أو لبنان بالقصة التى أوردها مؤرخ مسلم قديم عن شماس كنيسة من الاسكندرية سافر إلى بيت المقدس ليصلى فى كنيسة القيامة وليقوم بالتجوال لمدة شهر فوق تلال فلسطين ومن الجائز إلا يرجع التوسع فى استخدام اصطلاح الأرض المقدسة ، شاملاً كل أرض الشام بما فيها لبنان وسوريا ، فقط إلى زمن الجاهلية ، الذى كان يعتبر الأرض الخصبة شمال الجزيرة العربية جميعها منطقة واحدة ، ولكنه إلى حقيقة أن مراكز الديرية والصوفية المسيحية الرئيسية كانت خارج فلسطين .

وهنالك عامل آخر عاون أيضًا على إستخدام تعبير « الأرض المقدسة » وشموله لكل المنطقة الممتدة على طول الشواطئ الشرقية للبحر المتوسط وتمثل هذا العامل فى دور مملكة الإسلام ، التى تحملت خلال القرن الهجرى الأول عبء المعارك المريرة فى الصراع الطويل الأمد مع البيزنطيين . وفى الوقت نفسه ، جاء تعبير الوادى المقدس (*) فى القرآن ، تعبيراً دينياً من أساسه وجوهره ، ومن الطبيعى أن

---

(١) مثير الغرام ، ص ٥٧ ، ٥٨ ، مجير الدين ، حـ ١ ص ٢٥٦ ، سطر ١ و ٦ .

(*) يقصد : « إنك فى الوادى المقدس طوى » .

يُستخدم هذا التعبير فى جذب المجاهدين إلى الحرب المقدسة ضد الكفار على الجبهة الشامية . ولقد استشهد إبراهيم بن أدهم الصوفى الفارسى ، الذى التقينا به أكثر من مرة ، مكرساً حياته للتصوف فى أرض الشام المقدسة ، فى حملة ضد القوات البيزنطية . وقد تكرر الأمر مرة ثانية أيام الحروب الصليبية وأحيا الأدب العربى فضائل بلاد الشام الدينية . وجاء نفس الأمر فى اليهودية فى التأكيد على المفاهيم الصوفية حول قدسية الأرض المقدسة لتحقيق أهداف عملية . فحين دمرت فلسطين تدميراً شاملاً فى سنوات ٦٧ - ٧٠م ، و ١٣٢ - ١٣٥م وكان من الصعب على الناس العيش فيها ولاذوا بالفرار إلى الأقطار المجاورة المزدهرة ، وقتها أصر حكماء اليهود على أن الخلاص الكامل فى هذا العالم وفى العالم الأخر لا يمكن تحقيقة إلا بالعيش فى الأرض المقدسة .

ونظراً للمشاكل المعقدة والمثيرة للجدل والخلاف فى هذا البحث يكون الملخص الآتى مناسباً :

١ - يحتوى الأدب الإسلامى القديم على أقوال كثيرة عظيمة إما توصى أو تنتقد الانطباع العام حول القداسة الخاصة لفلسطين وبيت المقدس وقبة الصخرة . وقد دُحضت واستبعدت حول هذا الخصوص المادة الغزيرة من هذا الأدب التى وُضعت خلال سنى الصراع القصيرة على الخلافة بين عبد الملك بن مروان وبين ابن الزبير (تقريباً ما بين ٦٦ - ٧٣ هـ) استناداً على حقيقة أن المصادر القديمة التى أوردت حديثا كثيراً عن الحرب بين الطرفين لم تعطنا أدنى إشارة إلى هذه القداسة .

٢ - ليس هنالك على وجه الخصوص أى أساس للتخمين بأن قبة الصخرة فى القدس قد بنيت لتحويل حج المسلمين من أماكنهم الإسلامية المقدسة إلى الأماكن المقدسة اليهودية والمسيحية . وقد جاء الوقت المناسب ليختفى هذا الادعاء الشيعى من كتبنا المدرسية .

٣ - جاء تشييد قبة الصخرة تلبية لدواعى الاحتياجات الحضارية لجيل المسلمين الثانى ، وكان المراد به - كما هو ثابت فى الكتابات المحفورة عليها - أن تكون أداةً لمناظرة المسيحية كما أن تكون دعوى لهم لاعتناق الدين الجديد ، وأخيراً جاء التشييد ليثبت للمسلمين أن عبد الملك بن مروان وليس ابن الزبير هو بطل الإسلام الحقيقى .

٤ - لم تكن العادة القديمة ، والتى ما زالت قائمة ، المتصلة بتجمعات المسلمين فى بيت المقدس خلال أيام الحج ، عادة خاصة بتلك المدينة ، كما أنها لم تبدأ فيها ، فقد بدأت قبلها فى البصرة ثم فى الفسطاط ، بوقت طويل .

٥ - نما احترام الأرض المقدسة خصوصاً على يد المتصوفة والنساك المسلمين وقد كان بعض رجال هذا الرعيل الأول على اتصال وثيق بدوائر اليهود الصوفية المتجانسة ، وقد استُدل على ذلك من مذكرات أدب الربابنة الكثيرة الواردة فى الكتابات الإسلامية الأولى . ويبدو ، على أى حال ، أن قداسة هذه البلاد أستمدت قوتها الدافعة الرئيسية من أمثلة الرهبنة المسيحية والنسك المسيحى الذى كان دائما فى فلسطين ولبنان .

٦ - لم تكن لمعارضة علماء الدين المسلمين فى المغالاة من تأكيد قداسة فلسطين وبيت المقدس وقبة الصخرة أصولا سياسية محدودة ، لكن كانت لها دوافعها الدينية الجوهرية . وقد أظهروا الحرص والحذر حيال معظم الأقوال المدسوسة التى صدرت عن قداسة هذه الأراضى فى أحاديث الرسول (ص) أو أحاديث صحابته .

٧ - أصبح الكلام عن قدسية أرض الشام ، أعنى المنطقة الشاملة لفلسطين ولبنان وسوريا ، وعن مزايا زيارة هذه البلاد أو العيش فيها ، كلاماً محبباً وشائعاً بين المسلمين وذلك حين هدد أعداء الإسلام هذه المنطقة ، مثلما فعل البيزنطيون فى صدر الإسلام والصليبيون فى القرون المتأخرة . وبالاختصار ، فإنه لم تكن المنافسات السياسية الداخلية فى الإسلام هى التى صنعت الخلاف فى الرأى حول قدسية الأرض المقدسة فى الإسلام ، ولكن الذى صنعه هو الاختلاف فى الاتجاهات الدينية . وقد غاصت النزعات التصوفية والشرعية فى الإسلام فى العصور الوسطى المتأخرة ، وتحت ضغط زائد من الخارج حدث نفس الشئ بالنسبة للأفكار المتضاربة حول قداسة بيت المقدس وفلسطين [١] .

---

(١) عن الخلفية الروحية والفنية بالنسبة لتشييد قبة الصخرة ، أنظر أيضاً :
Oleg Grabar: " The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem ", Ars Orientalis 3 (1959), PP. 33 - 62 .

وعن مكانة بيت المقدس فى الدين الإسلامى : أنظر أيضاً ما ورد فى كتاب :
J.Prawer, The Latin kingdom of Jerusalem, Jerusalem 1963, I, P. 142 .

الفصل الثامن

نقطة التحول فى تاريخ الدولة الإسلامية

(عرض لكتاب الصحابة لابن المقفع)

من المسلم به عموماً أن انتقال الخلافة من الأمويين إلى العباسيين (٧٥٠ م) ، كذلك انتقال مركزها من سوريا إلى العراق يُمثل تغييراً شاملاً فى كل بنيان الدولة الإسلامية : (*) ويُعتقد بأن « الأمامة » التى حلت محل « المملكة » العلمانية فى جوهرها ، أكدت الصيغة الدينية فى أعلى وظائف الدولة الإسلامية . وحل النظام البيروقراطى فى الإدارة محل الطبقة الأرستقراطية التى كانت تحكم حسبما اتفق ، وحل جيش قوامه من المأجورين محل الجيش الذى كان يتكون أساساً من رجال القبائل . وحلت قوميات مختلفة وازداد نفوذها محل القومية العربية التى كانت لها الغلبة ، وبخاصة الفُرس ، الذين يُعتقد بأنهم مسئولون أساساً عن قيام النظام الحاكم الجديد .

على أى حال ، فلقد كانت التغييرات الداخلية التى حدثت فى تركيب الدولة الإسلامية فى ذلك الوقت عموماً أكثر تعقيداً مما أفترض أن تكون عليه . وهنالك تساؤلات كثيرة ما زالت تنتظر إجابة شافية حول حدود سلطة الخليفة الدينية نظرياً وعملياً ؟ وحول مدى تأثر التشريع الإسلامى بذلك ؟ وحول الوسائل التى استطاع الحاكم بواسطتها أن يسيطر على الجيش ، بعد أن ألغى نظام الاعتماد على طوائف

(*) تعتبر هذه الآراء آراء قديمة تغيرت الآن فيما ظهر من كتابات وأبحاث حديثة تتصل بهذه النقطة .

المحاربين التى كانت تحصل على مخصصاتها من رعايا الدولة [1] ، وحول ماهية نظام الإدارة الجديدة للدولة ؟ وحول ما إذا كانت الشعوب التى طبق عليها هذا النظام كانت على علم بالتغيرات التى أحدثها هذا النظام ؟ وحيث أن العصر العباسى شهد ميلاد التشريع الإسلامى ، فإن إجابة مقنعة لهذه الأسئلة المطروحة من الممكن أن تزيد من فهمنا لمرحلة هامة من مراحل تاريخ الدين الإسلامى وتاريخ تشريع هذا الدين .

ولحسن الحظ ، فنحن لدينا وثيقة ذات قيمة عظيمة يرجع تاريخها إلى أوائل العهد العباسى تعرض لنا حكم دولة العباسيين على لسان شاهد عيان بصير . هذه

---

(١) غالباً ما كان يخطر للمؤلف بأن كيان الدولة الإسلامية الحقيقى ، كما تشكل تقريبا فى عهد الخليفة عمر ، حمل تشابها قريباً لمراتب الدولة المثالية المختلفة التى تصورها أفلاطون فى جمهوريته . فإن الصحابة ، أو بالأحرى دائرة أشراف مكة الصغيرة ، الذين كانوا شديدى الصلة بالرسول أو كان أباؤهم ، كانوا يطابقون طبقة (الأركونات) أو Phylakes Panteleis . وعُرفت جموع القبائل التى خرجت من الجزيرة العربية باسم المهاجرين فى سبيل الله وسُجلت أسماؤها فى ديوان العطاء ، مثلهم فى ذلك مثل « الحراس » (الفيالق) عند أفلاطون . بينما نجد بقية المواطنين ، وغير المسلمين ، الذين يشكلون وسيلة معاش الطبقتين السابقتين ، من الممكن أن يقارنوا بطبقة الأجراء ورجال الصيانة (الحرف البسيطة) عند أفلاطون (Misthodotai, Tropheis) . وان إمكانات غير المسلمين التى وضعت لصالح المسلمين يذكرنا بنفس التعبير الذى استخدمه أفلاطون (انظر يحيى بن آدم ، كتاب الخراج ، ص ٢٧ وفى أماكن أخرى) . وهنالك حالتا تشابه أخريان وهما حقيقة أن المسلمين أعتادوا أن يعيشوا سويا فى معسكرات خاصة ، منفصلين عن شعوب البلاد المفتوحة ، كذلك المنع القاطع الذى فُرض عليهم بصدد إمتلاك الأرض أو زرعها . فكما هو معروف فإن جمهورية أفلاطون فُرض على أفرادها أن يعيشوا فى مجتمعات مغلقة وكذلك فُرض عليهم ألا تكون لهم ممتلكات خاصة . وغنى عن القول أن نذكر بأن الدولة الإسلامية قامت دون أن تكون لها أدنى صلة بنظريات أفلاطون وكان المثل القريب لها هو الامبراطورية الساسانية ، حيث كانت توجد بها طبقة النبلاء ، والأشراف ورجال الدين والكتاب وغيرهم وكانوا جميعهم « خدماً للملك » وكانوا معفون من الضرائب . وكانت الضرائب الساسانية تُقدر حسب حالة دافعيها ، كذلك كان الحال بالنسبة للمكوس التى يدفعها غير المسلمين لبيت المال (انظر ، Noldeke, Geschichte der Perser, etc. 1879, PP. 246 - 7)

الوثيقة هي كتاب الصحابة (*) لابن المقفع (١) . وإن كل جملة وردت في هذه المذكرات الرائعة عن الحكومة تحمل أثر ملاحظة حقيقية دقيقة وحاذقة من مؤلفها . وابن المقفع رجل من طراز ومعدن ابن خلدون ونيقولوميكيافيللي ، اللذيْن برغم ما وهبهما الله به من بُعد النظر العميق في الأمور السياسية ، إلا أنهما قد حُرما من شغل مراكز قيادية عملية في السياسة خلال فترات حياتهما المبدعة .

ولقد عظُمت مأساة ابن المقفع لكونه مولًى ، غير عربي . ولم تنقذ ابن المقفع معرفته العالية للعربية وسعة إطلاعه ولا علاقاته الحميمة مع كبار رجالات العرب في الدولة ، فلقد ارتكبت جريمة قتله ، بمعرفة الخليفة على يد أمير (*) كان يضطغن على ابن المقفع أشياء (٢) منها : أنه كان يعبث به فيما قيل (*) وبرغم أن

(*) لم يعن ابن المقفع بالصحابة : صحابة رسول الله - كما هو المشهور في استعمال الكلمة - وإنما عنى صحابة الولاة والخلفاء ، وهم من يقربهم الأمراء أو الخلفاء وينادمونهم ويجعلونهم موضع السر منهم ويستشيرونهم في أمورهم . وقد عرض في هذه الرسالة لهذا الموضوع فسميت الرسالة به (أحمد أمين : ضحى الإسلام ، جـ١ ، القاهرة ١٩٦١ ، ص ٢٠٥) .

(١) ورد هذا الكتاب ضمن كتاب أشعار أبي طاهر طيفور (المتوفى ٢٨٠ هـ / ٨٩٣ م) وهو بعنوان اختيار المنظوم والمنثور ، مخطوطة محفوظة بالمتحف البريطاني وفي دار الكتب بالقاهرة ، انظر بروكلمان ، Ge schichte der Arabischen Literatur, vol. I PP. 138 and 151, Supplementl. PP. 210 and 236.

وتحدث محمد كرد علي عن ابن المقفع في كتابه رسائل البلغاء ، ص ١٢٠ - ١٣١ ، ويشير عنوان (حول ما يتصل بالخليفة) إلى القطعة التي في صفحات ١٢٧ - ١٢٩ ، التي سوف نناقشها فيما بعد .

(*) هو الأمير سفيان بن معاوية (محمد كرد علي ، أمراء البيان ، جـ١ ، القاهرة ١٩٣٧ ، ص ١٢٧) .

(٢) إن كلاً من الروايات التاريخية ومراثي ابن المقفع بعد قتله - الذي وقع دون أن يثأر أحد له - تبين أن نهايته الحزينة كانت شيئا ممكنا شأنه في ذلك شأن أي مولى لأن في أيام الدولة العباسية الأولى هذه كان ينظر إلى قتل المولى باستخفاف ، انظر ، البلاذري ، أنساب الأشراف ، ورقة ٣١٩ ب .

(*) رُمي ابن المقفع بالزندقة ويروى الجهشياري ان سفيان بن معاوية لما أراد قتله - لما بينهما من عداوة شخصية وبايعاز المنصور - قال له : « والله يا ابن الزنديقة لأحرقنك بنار الدنيا قبل الآخرة » ثم تناقل الناس هذا القول وزادوا فيه (أحمد أمين : ضحى الإسلام ، حـ١ ، القاهرة ١٩٦١ ، ص ٢٢٣) .

ابن المقفع كان قد أمضى جزءاً كبيراً من حياته على غير الاسلام[١]، إلا أنه تلقى ، بسبب بُعد نظر والده ، تعليمًا عربياً عاليًا ، على يد علماء البصرة وتحت إشراف اثنين من شيوخ البادية الفصحاء ، ونتيجة لذلك أصبح نثره العربي يعتبر مثالاً لا يضارع حتى يومنا هذا [٢] ، وكانت غيرته على الحفاظ على نقاء اللغة العربية مضرباً للأمثال[٣]. وبسبب خاصية العظمة لرجل فطن مثله يقف على حدود جنسين

---

(١) كان ابن المقفع (زرادشتياً) مجوسياً ، انظر : M. Guidi, Lalotta tra L'islameil Manocheismo. Roma. 1927.

ويعتقد H.S.Nyberg في مقاله Orientalistische Literaturzeitung, 1929'P'432 أن ابن المقفع لم يعتنق الإسلام بالمرة . ويطلق عليه في L'iran sous les Sassanides, بأنه « رجل زرادشتي » ، لكن ما حواه كتاب الصحابة -1936, P.54 أنظر خاصة ص ١٥٧ - ١٦٤ - كذلك القصة التي سنوردها (وشواهد كثيرة من حياته) تثبت بوضوح أنه كان مسلماً وأنه اعتنق الإسلام . ومن الممكن أن يكون قبل اعتناقه قبل الإسلام قد تعبد بالديانه الزرداشتية الساسانية التي كان يوقد أتباعها النار ، والتي عرفها المسلمون بالمجوسية . ولقد أورد البلاذري عن إسلامه قوله : « لما جاءت الدولة جاء (ابن المقفع) إلى عيسى بن علي وكان كاتبه وقال له : دخل الإسلام في قلبي وأريد أن أسلم على يدك فقال له عيسى : ليكن ذلك غداً بمحضر من القواد ووجوه الناس ، ثم حضر طعام عيسى عشية ذلك اليوم فجلس ابن المقفع يأكل ويدمدم على عادة المجوس فقال له عيسى : أتدمدم وأنت على دين الإسلام ؟ فقال أكره أن أبيت ليلة على غير دين (أنساب الأشراف ، مخطوطة ، ورقة ٣١٨ ب) .

تظهر هذه القصة المعتمدة - حسب ظني - تدين ابن المقفع الشديد ولكن اعتقاده بأن أي ديانة صحيحة لابد وأن تكون لها قيمة نسبية ، هو اعتقاد فيشا في مقدمة كليلة ودمنه ، انظر مقال بول كراوس الرائع في هذا الخصوص Burzoe Einleitung zu, Kalila woe- Dimna , in Rivista degli Studi Orientali ,

ويظن كارلوس أن بزرويه طبيب الملك أنوشروان ، Vol.ee. 1934.pp.16-18 نفسه كانت لديه شكوك حول حقيقة العقائد الدينية المختلفة ، أنظر :

A.Christensen,Acta Orientalia, Vol.8,1929,pp.81 وما بعدها

(٢) يُعتقد عموماً بأن الأمم المفتوحة اختارت العربية لأنها لغة الدين الحاكم ، هذا الاعتقاد صائب في جانب منه . فحالة ابن المقفع تبين أن أفراداً كثيرين من رعايا الدولة الإسلامية أجادوا تعلم العربية اجادة تامة قبل أن يفكروا في اعتناق الإسلام . فبالاضافة إلى القيمة العملية لتعلم العربية ، فان تعبيراتها الفريدة وتركيبها الصافي فرض تعلمها على المتكلمين بالفارسية أو الآرامية في العصور الوسطى .

(٣) ادى ذلك إلى وجود حكايات تبين غيظه من فشل محاولاته في تصحيح الأغلاط اللغوية . من ذلك ، أنه بعد أن نجح في تعليم أحد تلاميذه بأن ينطق كلمة دخان بحرف الخاء بدلاً من نطقها دكان بالكاف ولكن خاب أمله فيه حين سمعه بعد عدة أيام من تصحيح نطقه يقولها دكان بدلاً من دخان . كذلك حين قام بتعليم شاب من أسرة الخليفة ان كلمة « اسود » اذا كانت تشير إلى برذون (بغل) يجب أن نقول « بغل أدهم » وليس « بغل أسود » . وكان مما يغيظه أن هذا الشاب كان يطلق لفظة أدهم على ردائه الأسود (أنساب الأشراف ، ورقة ٣١٨ - ٣١٩) .

مختلفين ، اعتاد ابن المقفع أن يصحح أخطاء اللغة التى يقع فيها أمراء العرب (وعلى سبيل المثال ، تصحيحه لغة الأمير الذى سيقتله فيما بعد) . وعموماً فإن ابن المقفع لم يستطع أن يخفى تهكمه الشديد حين واجهه أناس ذوو مكانة مرموقة ولهم أهميتهم لكن حظهم من الذكاء كان قليلا . ولقد انتخب ابن المقفع لنفسه المثل العربية الرفيعة والأكثر تقدماً وزاد عليها بتحصيلات هائلة زائدة على يد الشعراء والمغنيين ، وقام بمساعدة أصدقائه من ضائقاتهم وبتخليص أشخاص أغراب عنه تماماً لمجرد طلبهم عونه . ولقد علم العرب أيضاً آداب تعامل نبلاء الفرس ، مثال ذلك ، حين اندهش ضيوفه العرب ، عندما أعلن ساقيه فى بداية الطعام عن أصناف الطعام التى لديه « حتى يختار كل شخص الطعام الذى يفضله » ، أو حين قُدم إليهم القالى (الأشنان) ليغسلوا به أيديهم بعد الطعام [1] . وبرغم أن كتب ابن المقفع تُعد من نماذج النثر العربى الأولى ، إلا أن ابن المقفع نفسه اعتبر عصره عصراً متأخراً فى صناعة الأدب ، ومن أجل ذلك أعلن فى مقدمة كتابه الأدب الكبير [2] أن كل ما له أهمية أدبية قد قيل فى أعمال الأجيال السابقة ، بينما لم يُترك للكاتب المعاصر شئ « عدا بعض التوضيحات الجميلة وبعض الأفكار الذكية ، التى أخذت أساساً من أقوال الأقدمين » [*] وهو وضع ملائم تماماً لكاتب ميزته الكبرى هى الترجمة - فى أرقى معانيها - من آداب فارس فى العصور الوسطى إلى العربية .

---

(١) أنساب الأشراف ، ص ٣١٩

(٢) رسائل البلغاء ، ص ٥٥ - ٥٦ ، اقتبس أيضاً أحمد أمين العبارة نفسها فى كتابه ضحى الاسلام ، جـ ١ ، ص ٢٠٠ .

(*) (« ولم نجدهم غادروا شيئا يجد واصف بليغ فى صفة له مقالا لم يسبقوه إليه : لا فى تعظيم لله عز وجل وترغيب فيما عنده ولا فى تصغير للدنيا وتزهيد فيها ولا فى تحرير صنوف العلم وتقسيم أقسامها وأجزائها وتوضيح سبلها وتبيان مآخذها ، ولا فى وجه من وجوه الأدب وضروب الأخلاق ، فلم يبق فى جليل الأمر ولا صغير لقائل بعدهم مقال . وقد بقيت أشياء من لطائف الأمور فيها مواضع لصغار الفطن مشتقة من جسام حكم الأولين وقولهم » ، الأدب الكبير ، طبعة بيروت ١٩٦٠ ، ص ٥٦ ، ٥٧) .

ومن الضرورى ان نبين شخصية ابن المقفع المركبة ، حتى نضع كتاب الصحابة فى المكان الذى يستحقه ، لأنه ليس من السهل تحديد الطبيعة الحقيقية لهذا الكتاب الصغير . فهو ليس « مرآة للأمراء » أى (كتاب فى فضائل ورذائل الحكام) ، وهو نوع من الأدب كان منتشراً فى العصور الوسطى ، وأعطانا ابن المقفع نفسه مثالاً لذلك النوع من الأدب فى كتابه الأدب الكبير - والى حد ما - فى كتابه كليلة ودمنه[1]. وأمثال هذه الآداب تتناول الحديث عن واجبات الرعية تجاه الحاكم، وتقدم النصائح العامة للحكام ، بينما يتناول كتاب الصحابة الحديث عن وضع تاريخى محدد ، وفيه يقترح الحلول النهائية بالنسبة لهذا الوضع[2](★) ومن ناحية

---

(١) انـظر Gustav Richter, Studien zur Geschichte der , alteren arabischen Fursten-Spiegel, 1932,pp.4-32 .

(٢) فى شكل مشابه جاءت رسالة للكاتب الأموى الشهير عبد الحميد الكاتب ، على لسان مروان الثانى إلى ابنه وولى عهده عبد الله حين وجه الأخير إلى قتال الضحاك بن قيس الشيبانى الخارجى (الذى كان قد استولى على الموصل وكورها سنة ١٢٧هـ) (رسائل البلغاء ، ص ١٣٩ - ١٦٤) . والجزء الثانى من الرسالة غاية فى الاهمية بالنسبة لوضع الخطط الحربية التى يسير عليها ولى العهد فى قتال العدو . بينما يشكل الجزء الأول من الرسالة درساً عظيماً فى تربية أبناء الملوك والعظماء ، وتلقينهم الأخلاق الفاضلة على يد رجل مجرب . واهم ما فى الأمر هو التماس عبد الحميد العاجل بألا يقابل الأمير أحداً من الرعية أو يستجيب لطلباته ، قبل أن يرفع الطلب إلى كاتبه المخصص لذلك والذى بيده محض الأمر ومناقشته مع الطالب أو رفع الأمر إلى رئيس حجابه وهو الذى فى استطاعته ان يزوده ، فى الوقت المناسب أيضاً ، بالاجابات المناسبة ويعفيه من أمر اجابة كل مايُسأل فيه (رسائل البلغاء ، ص ١٤٥) .

(★) « ثم واياك ان يصل أحد من جندك وجلسائك وخاصتك وبطانتك بمسألة لا يكشفها لك أو حاجة يبدؤك بطلبها حتى يرفعها قبل ذلك إلى كاتبك الذى إخترته لذلك ونصبته له فيعرضها عليك منهياً لها على جهة الصدق عنها وتكون على معرفة من قدرها ، فإن اردت اسعافه بها ونجاح ما سال منها أذنت له فى جلها ، باسطاً له كفك ، مقبلاً عليه بوجهك مع ظهور سرورك بما سألك ، فسحة رأى وبسطة ذرع وطيب نفس ، وإن كرهت قضاء حاجته وأحببت رده عن طلبه وثقل عليك اجابته إليها واسعافه بها ، أمرت كاتبك فصفحه عنها ومنعه من مواجهتك بها فخففت عليك فى ذلك المؤونة وحسن لك الذكر ولم ينشر عنك تجهم الرأى ونيلك سوء العالة فى المنع وحمل على كاتبك فى ذلك لائمة أنت منها برئ الساحة » (أمراء البيان ، ص٧٤) .

وقد انعزل الخليفة عن رعيته لدرجة جعلت ابا يوسف ينصح الرشيد بأن يفتح بابه لكل شخص « وحتى لو ليوم واحد من كل عام وليس من كل شهر » (الخراج ، القاهرة ١٣٤٦ ، ص١٣٤ ، سطر٨)

على اى حال فان رسالة عبد الحميد قد انقضت كما لو كان الخليفة قد أصدرها وانها لم تكن مكاتبة خاصة كمكاتبة ابن المقفع فى كتاب الصحابة . انظر كذلك ، جولدزيهر Goldziher Muhammedanische Studien, Vol.2.p.67 .

أخرى فإن رسالة ابن المقفع لا يمكن أن تُقارن بكتاب الخراج لأبي يوسف برغم مشابهته له فى بعض الوجوه . ويُعد كتاب الخراج مختصراً هاماً للشريعة الاسلامية فيما يتصل بالتساؤلات التى تتعلق بادارة الدولة وهى مسائل طلب الخليفة هارون الرشيد نُصح قاضيه أبى يوسف بصددها . وعلى أية حال ، فلم يكن لابن المقفع أية سلطة دينية فى الدولة على عكس أبى يوسف ، ومن المعلوم أنه - ابن المقفع - لم يُدع على الاطلاق لأنْ يدلى برأيه فى الموضوعات التى تحدث عنها . ويفترض بعضهم (١) أن كتاب الصحابة كُتب بناء على أمر لابن المقفع من بعض أقارب الخليفة ، الذين كان ابن المقفع كاتباً عندهم . لكن ليس هنالك فى الكتاب ما يشير إلى هذا الافتراض . بل على العكس من ذلك ، فان مقدمة الكتاب تشير بوضوح إلى أن ابن المقفع كتبه بدافع من عنده وليس بإملاء عليه من أحد ، ولذلك فبعد أن وصف الخليفة بالقسوة (٢) ، توجه إليه بالنصح ، وتحدث عن آماله فى المستقبل ، بعد أن أصبح مسلماً حقاً ، وواصل حديثه بقوله أن هذه الخاصية ، الجديدة عليه ، شجعت رجلا مثله يحمل افكاراً طيبة أن يطرح هذه الأفكار أمام الخليفة ،وهى أفكار ، على حد تعبيره ، من الممكن ألا يكون أحد قد طرحها أمامه من قبل .

ومن الصعب علينا تماماً أن نفهم كيف جرؤ هذا الشريف الفارسى على أن يرفع إلى خليفة عربى برنامجاً سياسياً متكاملاً ، خاصة فى وقت قُتل فيه من رجال

---

(١) C.Brockelmann, Geschichte der-Arabischen Literatur, Supplement,I, p.236.

(٢) لم يذكر ابن المقفع اسم الخليفة صراحة . ولكن بما أنه قد أشير إلى أن السفاح قد مات (ص١٢٨ ، سطر ١) فان من المحتم ان يكون المنصور هو الخليفة المخاطب وعلى ذلك تكون رسالة الصحابة قد كُتبت فى الحدود ما بين سنة ١٣٦ هـ/٧٣٤م ، وهى السنة التى ولى فيها المنصور الخلافة ، وسنة ١٤٢ هـ/٧٥٩م ، هى سنة وفاة ابن المقفع ، أنظر : F.Gabrieli " L'opera di Ibn a-Muqaffa ", Riviste degli Studi Onintali, Vol.13,1931,p.231.

وان اشارات ابن المقفع المتكررة لحقيقة ان الله خلص الخليفة من رجال اردوا مشاركته فى الحكم ، تشير إلى « عبد الله بن على » عم الخليفة الذى كان قد هُزم على يد أبى مسلم الخراسانى قائد جيش الخراسانيين وتُوفى ايضاً (١٣٧هـ/ ٧٥٥م) . ووصف الخليفة بالفظاظة والقسوة ينطبق على ماعُرف به شخص المنصور

الفرس رجال كانت لهم مكانة عظيمة مثل أبو مسلم وسنباذ بسبب تدخلهما المعروف فى شؤون الدولة الإسلامية . وربما لا نكون بعيدين عن الحقيقة اذا ما افترضنا أن ملخصنا هذا (كتاب الصحابة) ، برغم احتوائه على اهتمام جاد بالنظر حول ما يجب أن تكون الخلافة عليه ، إلا أنه عاون فى اثارة شكوك المنصور حيال الكاتب الأمر الذى أدى فى النهاية إلى قتله . واننا حين نقرأ فى مقدمة كتاب ابن المقفع إصراره على محاولة نيل رضا الحاكم ، الأمر الذى لابد وأن يكون ابن المقفع قد تعمده ، نشعر بأن ذلك الأمر غير العادى يتعارض مباشرة مع نصائحه التى قدمها فى كتابه الأدب الكبير بضرورة تجنب التداخل مع الحكام والتعرض لهم بقدر الامكان (★) . وانا نرى أن الاهتمام الشديد والمجرد بالأمور السياسية هو وحده الذى أقنع نديم الخليفة المحنك بأن يبتعد عن الاحتراس ويتوجه بمخاطبة حاكم الامبراطورية ، برغم وضعه كمجرد فرد من أفراد الرعية . ويرفع هذا الأمر ، بالطبع ، من قيمة كتاب الصحابة فى أعين المؤرخين .

والموضوع الأول الرئيسى الذى عالجه ابن المقفع فى كتابه هو موضوع الجيش . (الجُند) . ذلك لأن الامبراطورية الإسلامية كانت عسكرية فى جوهرها ، وكان اهتمامها كبيراً فى المحافظة على الجيش وفعالية تسليحه [1] . ولم يعد الجيش العربى فى أواخر أيام الأمويين يمثل وحدة قومية متكاتفة ، لكنه أصبح يتكون من جزءين مختلفين ، الجزء الأول والأكثر فعالية ونفوذاً ، وهم جند الخليفة ، الذين كان عليهم تأكيد سيادة الخليفة على الدولة . والجزء الثانى هو ، الفرق المحلية التى كانت تُستخدم أساساً فى الجهاد ، وفى حروب الدولة مع البيزنطيين ومع الدول

(★) يقول ابن المقفع فى كتابه الأدب الكبير (طبعة بيروت ١٩٦٠ ، ص٥٩) : « ان ابتليت بالسلطان فتعوذ بالعلماء وأعلم أن من العجب أن يُبتلى الرجل بالسلطان فيريد أن ينتقص من ساعات نصبه وعمله فيزيدها من ساعات دعيته وفراغه وشهوته وعبثه ونومه ... وقد علمت أنه من قُرط فى سخرة الملوك أهلكوه فلا تجعل للهلاك على نفسك سلطاناً ولا سبيلا » .

(١) فى جيل مثل جيلنا ، الذى اعتاد على حقيقة أن الدولة تؤثر فى كل أمور حياتنا ، يبدو أمر حماية الدولة العسكرية لممتلكات وأرواح مواطنيها ، أمراً طبيعياً .

الأجنبية الأخرى ، وكانت تلك الحروب قليلة وقت أن كتب ابن المقفع كتابه . وخلال الحكم الأموى كان جند الخليفة يتكون أساساً من الرعايا الشاميين الذين كانوا يعيشون فى مقاطعات الامبراطورية المختلفة على مؤنة أهالى هذه البلاد . وكانت هذه القوات الشامية تقيم فى مجموعات فى أحياء أو معسكرات خاصة فى المدن الكبرى (مثل مدينة واسط بالعراق) . ولقد أصاب الدولة الأموية الانحلال حين فقد جيشها الشامى روحه القتالية بسبب الحروب القبلية الداخلية . وتكونت قوات العباسيين المقاتلة الأولى من الخراسانيين ، وهم محاربون جاءوا من شمال شرقى ايران راجلين ونقلوا معهم تقاليدهم العسكرية التى كانوا يقاتلون على أساسها فى حروبهم الدائمة على الحدود مع شعوب وسط آسيا . ولم يكن هؤلاء الخراسانيون فُرساً خُلصاً . بل كان معظم قادتهم وغالبية جندهم من العرب ، الذين اختلطوا بالفرس وأخذوا بالعادات الفارسية وتحدثوا باللغة الفارسية وتأثروا بالفكر الفارسى (★) ولقد تحدث ابن المقفع عن تنظيم وطاعة هذه الفرق الكاملة ، فذكر بأنهم « أهل بصر بالطاعة ، وفضل عند الناس ، وعفاف نفوس وفروج وأنهم جُند لم يُدرك مثلهم فى الإسلام » (١) . وهنالك على أى حال اختلاف واحد رئيسى بين جيش الأمويين الشامى وبين جند خراسان فى العصر العباسى الأول : فبينما ارتبط الأول بالرابطة القومية وروابط التقاليد ، أصبح الخراسانيون طلائع جيش العباسيين بسبب الدعاية الدينية . فلم تكن هنالك فى دولة العباسيين أية رابطة بين الخليفة وجنده الا رابطة العقيدة الدينية . لهذا السبب أصبح « الاعتقاد الصحيح » (٢)

(★) جيش الثورة العباسية كان من العرب .

(١) لا يرجع هذا المديح لتعصب ابن المقفع لقوميته . فان الخراسانيين أولا ، كما رأينا ، يتكونون من أجناس مختلفة . زيادة على ذلك ، فإن ابن المقفع ينحدر من بلاد فارس جنوبى غرب ايران (الانساب ورقه ٣١٨م) ، وشب فى العراق ويبدو أن عنده محاباة قوية للعراقيين . انظر ص١٥٩ .

(٢) أصبح لهذا الاعتقاد أهمية سياسية فى أواخر عهد الأمويين . ولقد كان القدريون الذين نادوا بحرية الارادة مقربين إلى الخليفة المستبد يزيد الثالث بن الوليد (Wellhausen, Das arabische Reich . p.22g) لكن هذه الجماعة اضطهدت على يد حكام مثل هشام (الطبرى ، حـ٢ ، ص ١٧٧٧ و ١٧٣٣) أو مروان الثانى . ومن أهم الخطب التى قيلت خطاب القاه ، الثائر الذى فشلت ثورته ، عمرو بن سعيد بن أشداق بعد حملته على دمشق (حوالى ٧٠ هـ/ ٧١٠م ، الطبرى ، حـ٢ ، ص٧٨٤ ، ١٨) . على أى حال ، برغم الاعتقادات الدينية الواضحة التى كانت تدعو المرء بألا يستسلم لطغيان الحاكم كقدر مسلم به ، الا أن المصادر لم تُشر بوضوح إلى أنه كان لإضطهاد القدريين على يد هشام أو مروان الثانى أبعاد سياسية . على أى حال ، فان حجم هذه الاضطهادات فى عهد الامويين كان ضئيلا ولم يرد ذكرها الا عرضاً .

أمراً هاماً فى ذلك الوقت ، وهذه حقيقة اعترف ابن المقفع بها صراحة ، وجعلها حجر زاوية للائحته السياسية .

ويرغم حجم المعلومات الهائل الذى لدينا حول الأحداث السياسية والعسكرية التى أدت إلى قيام دولة العباسيين ، فإن لدينا معرفة قليلة حول المحتويات السرية لدعوة العباسيين . ولقد أشيع بحق بأنه كانت هنالك بعض الاتصالات بين العباسيين وبين جماعة المعتزلة ، وهذا الادعاء ليس بمستغرب ، لأن نظرية الارادة الحرة ، التى أخذها المعتزلة من القدرية ، كانت شعاراً محبباً للحركات الثورية [1] . ويرغم تعمد صمت المصادر تجاه هذا الأمر ، فإن هنالك بعض الشك فى أن العباسيين وظفوا لصالحهم أكثر النظريات تطرفاً حول الحق الالهى المقدس فى الحكم ، ومن المحتمل أيضاً توظيفهم لكل النظريات الاستبدادية فى الحكم . ولا يتضح ذلك فقط من تعدد تعالى الخليفة الزائد مع أبى مسلم الخراسانى داعية العباسيين الرئيسى ، ولكن أيضاً من الشواهد المباشرة التى يُستدل بها - والتى وردت فى المصادر - مثل كتاب الصحابة . ويعد أن ركز ابن المقفع على وجوب ارتكاز الخليفة على جند خراسان بعد أن « يقوم ايديهم ورأيهم وكلامهم » [2] نسب إلى قوادهم الاعتقاد المطلق فى طاعة الخليفة حتى لو أنه أمر الجبال أن تتحرك لأطاعته ، وحتى لو أنه أمر المصلين بأن يديروا ظهورهم للكعبة لفعلوا (*) . وحتى نفهم مدى صدق هذه الكلمات ، علينا فقط ان نتذكر واقعة جماعة الراوندية

---

(١) أنظر H.S.Nyberg.El IS.V.Mutuzila , Vol.3.p.852a ,
وتحتوى مخطوطة أنساب الأشراف (ورقة ٣٠٩م) على تفصيلات هامة حول العلاقة بين عمرو إبن عُبيد القائد المعتزلى والمنصور ، ونقد نقل هذا القول بعض من المصادر المتأخرة مثل المقريزى ، (المنشورة فى LDMG.vol.2.p.225-6

(٢) لم أتذكر انى قرأت مثل هذا النص فى الأدب العربى القديم ولكن هذا النص يوجد عند الفرس ، أنظر: H.Oldenberg, " Die Iranische Religion " Diek altur der Gegenwart: I.III.P.g6

(*) « ان امير المؤمنين لو أمر أن نستدبر القبلة بالصلاة لسمعنا وأطعنا » :

الشهيرة [1] التى اعلنت المنصور ربالها وكيف أنهم حاولوا قتل المنصور حين لم يتقبل دعواهم . ولقد أورد البلاذرى بأن المنصور حين تأخر عن الذهاب إلى الحج فى أواخر أيامه ، نصح بأن يُغير الموعد السنوى المحدد للحج [2] . ويعتقد ابن المقفع أن قوات يدين قوادها بمثل هذه الاعتقادات يعدون أداه شديدة الخطورة فى يد حكامها ، « فهم كراكب الاسد الذى يوجل من رآه والراكب أشد وجلاً » [3] .

وحتى يتغلب الخليفة على هذا الخطر ، اقترح ابن المقفع بأن « يكتب الخليفة لهم أماناً [4] معروفاً بليغاً وجيزاً محيطاً بكل شى يجب أن يقول فيه ، ويكفوا عنه ، بالغاً فى الحجة ، قاصراً عن الغلو يحفظه رؤساؤهم ، حتى يقود به دهماءهم ويتعهد به منهم من لا يؤ به له من عُرض الناس » (ص١٢٢) وعلى القواد والجنود أن يتفقهوا فى القرآن والحديث ، وأن يُلقنوا قواعد الدين الأساسية ، وأن يلتزموا بالعيش عيشاً صارماً وأن يتخذوا من حياة الخليفة مثلاً لهم فى ذلك (ص ١٢٤) . ولقد تعرض ابن المقفع أخيراً فى توسع للاجابة عن السؤال الرئيسى فى هذا الأمان وهو : مدى السلطة الدينية للخليفة وطبيعة هذه السلطة . وبعد تفنيده صيغة رأى الخوارج فى الحاكم الظالم الذى يقول بأن « لا طاعة لمخلوق فى

---

(١) أوردها الطبرى ، جـ٣ ، ص١٢٩ ، والفخرى وآخرون . ومن المهم ان نعرف ان هذه الحركة قد أخمدها أمير وزعيم بدوى جبار هو معن بن زائدة ، الذى كان بكل تأكيد على معرفة قليلة بحماسة الخراسانيين الدينية .

(٢) أنساب الاشراف ، ورقة ٣١١م . لقد ورد عن قائد العراق الأموى عبد الله القسرى أن قال بأنه مستعد لأن يقتلع أحجار الكعبة حجراً حجراً ، اذا ما أمره الخليفة بذلك ؛ لأن الحكام فى نظره أكثر خطراً عند الله من الأنبياء (الأغانى ، حـ١٩ ، ص٦٠ ، انظر : Wellhausen, Das arabische Reich 133, note3 .
(حيث ورد النص المقتبس والتفسير غير صحيح تماماً) . ولقد جاء القول المنسوب إلى القائد الأموى انعكاساً لتفكيره الكافر ، بينما اقتنع الخراسانيون عن ابن المقفع بأن الخليفة حر فى أن يجتهد برأيه فى التشريع الإسلامى .

(٣) وهو مثل طريف لابن المقفع ، أنظر رسائل البلغاء ، ص ٦٥ ، سطر ٥ .

(٤) أماناً (ص ٢٢ ، انظر الأمانة ، ص ١٢٤ ، ٢ ٩ ويُقصد بالكلمة « الحماية » (وهو الذى يؤمن حامله من الاعتقادات الفاسدة) انظر سياق كلام ص ١٢٤ ، سطر ٢ .

معصية الخالق » ، كذلك الاعتقاد المعاكس الذى يقول بأن الرجل ملزم بأن يطيع أولى الأمر دون الرجوع إلى حكم ضميره ، ولقد بين بأن كل الأمور التى لم يُدل فيها القرآن والحديث متروك أمرها لتصرف الخليفة . ذلك لأن التشريع الإسلامى لم يحتو على كل أمور الحياة ، ولكنه ترك باب الاجتهاد مفتوحاً لأهل الرأى . ويقول ابن المقفع أن هذا الباب ملك للحاكم ، بينما سُمح لبقية المسلمين بأن يبدوا رأيهم فقط حين يُطلب منهم ذلك .

والحقيقة المعروفة تماماً هى أن أهل السُنة لم يأخذوا على الاطلاق بهذه النظرية ولقد أُخذت هذه المكانة التى خصصها ابن المقفع لرأى الحاكم من النظرية القديمة المعروفة بالاجماع . ولكن الاجماع لم يكن يعنى الأخذ بقرار الخليفة ولكن برأى مجموع علماء المسلمين من رجال الدين فى حل مسألة لم يرد لها حل فى القرآن والحديث . ولكن فى الوقت الذى كتب فيه ابن المقفع كتابه . وبعد انتصار الدعوة العباسية الشامل - كان يبدو طبيعياً أن الخليفة كان يُعتبر أعلى سلطة دينية فى ذلك الوقت . وفى ذلك الوقت أيضاً ، كان الامبراطور البيزنطى حاكم الكنيسة المطلق ، وكان يرأس مجمع الأساقفة ، ويقود مناقشاتهم ويفصل فى منازعاتهم الدينية . ولقد استخدم أبو يوسف كلمة الرأى بشيوع ، لكنه كان يضع فى حالات كثيرة أمام الخليفة كل الامكانات المختلفة ، تاركاً له حرية اتخاذ القرار ، ذلك ، برغم أنه كان أكثر انتقاداً لخليفته (هارون الرشيد) من إبن المقفع ، الا انه كان لتدينه يطيع ويحترم مركز الخليفة الدينى نفسه [1] .

زيادة على ذلك ، فليس من المهم أن نشرح بالتفصيل كيف تداخل الخلفاء العباسيون الأول فى مجادلات دينية - بقدر أكبر من الخلفاء الأمويين المتأخرين .

---

(١) « فُخذ بأى القولين ، فإن ذلك موصًى عليك » ، طبعة ١٣٤٦ ، ص٢٢ ، ٦٣ ، ٦٩ وغيرها . ولقد أورد أبو يوسف صراحة قرارات الخلفاء الأول ، ص٤٨ ، حتى الأمويين ، عبد الملك ، ص٤٩ ومعاوية ص١٧٩ (وحتى وزيرهم الحجاج ، ص٦٩) . لكن الموضوع فى هذه المقطوعات يتعلق بأمور ذات طبيعة دينية أو تشريعية .

وأشهر مثلين لهذه الممارسة العملية محنة المعتزلة فى عهد المأمون ومقاومة أهل السُنة فى عهد المتوكل . وعلى أى حال ، فنحن لم نسمع من قبل ، عن أمان رسمى صاغه الخليفة لجنده . ولقد صدرت كتب كثيرة عن العقيدة الإسلامية فى الأيام الأخيرة ، لكن هذه الكتابات كانت مجرد تصانيف حرة كتبها كُتاب ينتمون إلى مدارس مختلفة . وهنالك كذلك أيضاً كتاب مسلمون حقاً ، برغم أنهم كتبوا كتاباتهم بدعوة من الحكام لمقاومة تعاليم معينه ، الا انهم أمسكوا عن محاولة التقارب الشديد ما بين الدين والدولة .

على أى حال ، هنالك حالة واحدة تنبأ فيها ابن المقفع بتطوراتها المستقبلية . ونحن برغم عدم معرفتنا مدى إتباع المنصور لمشورته فى أن ينظم جيشه من خلال تربية دينية منظمة . الا أن السامانيين بعد ذلك ، أخذوا بمشورة ابن المقفع بصدد تربية الجند الدينية التى وردت فى كتاب نظام الملك سياسة نامة ، كذلك فعل المماليك المصريون والانكشارية العثمانية ، وشكلت التربية - الدينية جزءاً هاماً فى اعداد قواتهم العسكرية الخاصة [1] .

وليست ملاحظات ابن المقفع بصدد الأمور الادارية لنفقة جند الخليفة ذات أهمية تاريخية قليلة . فهو ينصح الخليفة بشدة بألا يسمح لأحد من الجند بأن يلى شيئاً من الخراج ، لأن ولاية الجند للخراج مفسدة لهم ، وأنها عمل لا يليق بوقار المهنة العسكرية وأنها خطر على سلامة الرعايا المدنيين . ومن خلال السطور نقرأ دواعى هذا التطور غير المرغوب فيه (ص ١٢٣) : فحتى تلك الفترة المبكرة لم يكن دفع رواتب الجند منتظماً ولم تكن هذه الرواتب كافية بسبب ارتفاع أسعار الغلال والعلف فى العراق (ص ١٢٤) . وبالعهدة إلى الجند بجمع خراج الأرض ، حاولت الادارة الحكومية أن تتغلب على هذه المصاعب . لكن اشتراك الجند فى

---

(١) لقد دُرست المدارس المملوكية بالتفصيل على يد Dr.D.Neustadr , Bulletin of the Jewish palestine Exploraton Society , Vol 12 pp.132-140 . والدراسة تشكل فصلا من كتاب مكتمل عن جيش مصر المملوكى .

القيادة العسكرية مع سيطرتهم المالية على الأرض شكّل بداية الاقطاع الإسلامى ، الذى قُدر له أن يصوغ الشكل العام لمجتمع الشرق الأوسط حتى نهاية القرن الثامن عشر . على أى حال ، فيبدو أن الأعراض الاقطاعية التى رتبها ابن المقفع بإمعان قد ظهرت ونمت ببطء ، خاصة فى الوقت الذى حل فيه رقيق الترك فى الجيش محل الخراسانيين . وبرغم معارضة أبى يوسف ، الذى تعامل طويلاً مع مسألة جباية الخراج ، فى فرض المكاس عموماً [1] إلا من البين إنه لم يذكر على الإطلاق بأن بعض المكاس قد جاءوا من جند الخليفة . ولقد حدد بيكر C.H.Becker ، الذى أعطانا ملخصاً وافيًا فى البحث فى التاريخ عن بداية الاقطاع الإسلامى ، بقرن أو أكثر بعد ابن المقفع [2] . ومـا زال ، من الأهمية بمكان أن تتكشف آثار الاقطاع الإسلامى فى عهد إنحلال الخلافة العباسية الأول ، كما لوحظ من خلال كتاب الصحابة .

ويجمل ابن المقفع عرضه لأمر جند الخليفة بنفس النصيحة الفارسية بأن يجب أن تكون للخليفة عيون فعالة ذكية تجعله على معرفة بكل ما يجرى بين جنده الخراسانيين الموجودين فى خراسان حيث تتركز قوته فى مواطنهم ، كذلك الحال بالنسبة للقوات الموجودة فى حاضرة الخلافة وفى الحاميات الخارجية . وأن دولة ، كالتى نشاهدها ، قامت على هذه الاعتقادات وعلى ارتباط جندها بالحاكم بالرابطة الدينية وحدها ، تحتاج بالضرورة لمثل هذه المراقبة .

---

(١) كتاب الخراج ، ص ١٢٥ وما بعدها . وبدلاً من المكاس ، فلقد عُهد إلى موظفين حُددت لهم رواتب معينة تصرف من بيت المال لجمع المكوس . وكان هؤلاء الموظفون من الفقهاء والممارسين للقضاء (ص ١٢٧) . ومن الممكن أن يُقارن هذا القول بما أورده الطبرى من أن القضاة كانوا يقومون فى عهد الساسانيين بتحصيل الضرائب ، وأنه كان فى يدهم تخفيفها ، الجزء الأول ، ، ص ٩٦٢ - ٣ ، انظر .
A. Christens, L'iran sous les Sassanides, P. 362.

(٢) _ C.H. Becker, Islamstudien, vol. I, 241,
وانظر أيضاً ، A.N. Poliak, La feodalite islamique
Revue des etudes Islamiques, 1936, P. 247 - 265, Feudalism in Egypt, Syria, etc., London 1939,
وهى تتصل بالتطورات الأخيرة للاقطاع الإسلامى .

وتحـول ابن المقـفع من جند خراسـان إلى العـراق ، الذى أصـبح بؤرة الجـاليـات العربيـة المستوطنة كمـا أصبح مركز التعليم الدينى الإسلامى ، ولقـد أتاح له هذا التحـول الفرصـة لمناقشـة عدد من الأسئلة البـالغـة الأهمـيـة . وفى ذلك الوقت ، لم تكن بغـداد قـد ظهـرت بعـد إلى الوجـود ، ومـدن العـراق التى ذكـرت هى مـدن : المصرين : الكوفه والبصرة والحيرة . ولقد جاء الخراسانيـون العرب أنفسهم ، كما أشار ابن المقفع ، أساسا من العراق . لذلك ، كان من المتوقع أن يختلطوا بسهولة بأهالى البلاد الأصليين ، فى نفس الوقت الذى كان العراق فيـه مكانا مثاليا يعيش فيـه أناس مـختلفون وعلى الخصـوص العرب والفرس ، وكـان العـراق قـادراً على أن يُوحـد عناصـر سكانه ويجـعل منهـا أمـة مـوحـدة . وفى تلك الأيام ، أصـبح تمازج الشـعـوب أمـراً مـثاليـاً ، برغم أن نقـاوة الجنس كـانت أمـراً يعـد آنذاك من أمـور العقيدة بين كل من الفرس والعرب [1] . ويبـدو أن ابن المقفع هو أول من بارك هذا الوضع الجديد ، الذى يُعد بالنسبـة لغيـر العـربى وضعـاً طبـيـعـيـاً ، وأنه رأى فى اختلاط العرب ، والفرس العمود الفقرى للامبراطورية .

وكان قد تم اختـلاط الخراسانيين بسكان العراق ، الأمر الذى كان ينتظره ابن المقـفع بشـوق ، ولكن عـمليـات الاخـتـلاط هذه أفـقـدتهم لياقـتـهم مما ترتب عليـه ألا يظلوا القوة العسكرية التى يستطيع الخلفاء الاعتماد عليها ، ولذلك لم يمض وقت طويل حتى استبدلوا بقوات أجنبية مأجورة ، تدين بالولاء للحاكم الذى يدفع لها .

---

(١) لكى نتوصل إلى عرض مفصل بصدد هذا الوضع الجديد ، انظر ، التوحيدى ، كتاب الامتاع والمؤانسة ، جـ ١ ، ص ٩٠ - ٩٥ الذى صور الأمر وقارنه باجتياز ناجح لقطيع ماشية . ويشير ابن خلدون فى مقدمته ، القسم الثانى ، الفصل التاسع ، بخبث إلى أنه ليست هنالك شعوب نقية سوى القبائل البدائية . ويصف الجاحظ اليهود فى مقاله الجدلى « الرد على النصارَى » ، ص ١٦ بأنهم خشنون وعاجزون عن التفكير الفلسفى ، « لأن الاسرائيلى لا يتزوج أبداً من غير امرأة اسرائيلية ، وذلك يؤدى بالغريزة إلى الغباوة » ، وفيما يتصل بصحة هذا الادعاء تاريخياً ، انظر : J. Finkel. :JAOS,47. P.320

ولقد أعطى وضع العراقيين غير المرضى بصدد العمل فى خدمة الحكومة العباسية الفرصة لابن المقفع أن يناقش هذا الموضوع الرئيسى فى كتابه الصحابة (صحابة الخليفة) وما يتصل بهذا الموضوع من الخدمة عمومًا فى الدولة . وبسبب عروبتهم وإسلامهم كذلك بسبب نُبل أصلهم ، كان ولابد أن أن يشغل العراقيون ، وفقاً لرأى ابن المقفع ، أهم المراكز البارزة فى دولة العباسيين وفى جيشهم وإدارتهم . ولكن ، على أى حال ، فلقد حرم العراقيون فى الحقيقة من هذا الامتياز الطبيعى الذى هو حق لهم (ص ١٢٥) وحل محلهم أناس « لم يحظوا بنصيب من العلم ولا شرف فى الأصل ، وكان ذكاؤهم قليلا ، وعرفوا بجُرمهم ، ولم تكن لديهم مزايا فى السلم أو فى الحرب - والأمر المؤلم حقًا - أن هؤلاء الناس كانوا قد قضوا معظم حياتهم أجراء ، يمتهنون حرفاً يدوية » [*] . ولقد نجح أمثال هؤلاء الناس فى التدخل عند الخليفة وكانت لهم الأسبقية عنده عن كل الطبقة الارستقراطية المسلمة (المهاجرون الأنصار) ، وعن أولئك الذين ينحدرون من بيوت أشراف العرب التى ينتمى إليها البيت الخلافى نفسه . وزيادة على ذلك ، فلقد حصل هؤلاء المحدثون على هبات ومنح كثيرة دون أن يقيموا تقييماً أدبياً صحيحاً [1] ، ودون أن يؤدوا للدولة أى خدمات دينية أو عسكرية . وكانت أهمية هذه الطبقة الوحيدة فى إنها خدمت ككتاب أو حراس (حُجاب) [2] وأنها استغلت مناصبها هذه لإحراز السلطة (ص ١٢٨) . ويروى ابن المقفع أنه حين ذهب وجماعة من أعيان البصرة

(★) ذكّر ابن المقفع أمير المؤمنين بأهل العراق عامة وأهل البصرة والكوفة خاصة وأنهم أقرب الناس إلى أن يكونوا شيعة ومعينين ولأهل العراق فى الفقه والعفاف والألباب والألسنة ما ليس فى سواهم ورجاه فى العناية بهم والاعتماد عليهم وقال : « ان أزرى بأهل العراق ، أن ولأة العراق - فيما مضى - كانوا أشرار الولاة وأعوانهم كانوا أشر الأعوان فساءت سمعة العراق من أجل هذه الفئة الضالة واستغل أهل الشام ذلك فشنوا على أهل العراق عامة بما صنعت هذه الفئة ولما جاءت دولتكم لم تجد أمامها - من أهل العراق - إلا هؤلاء الظاهرين ممن لا يصح الاعتماد عليهم فلونحى هؤلاء وأمثالهم واستعصى الناس وعُرف أهل الفضل فاسندت الأمور إلى الاكفاء غير المتصنعين لظهر فضل العراق وأهله » .

(أحمد أمين : ضحى الإسلام ، حـ ١ ، ص ٢٠٨) .

(١) وهى أهم ما يلزم المدبر الفارسى والكاتب المسلم .

(٢) انظر ص ١٥٣ .

لمقابلة أبى العباس (السفاح) ، الخليفة العباسى الاول ، انفض معظم الجماعة قبل لقاء الخليفة ، ذلك لأن حاشية الخليفة كانت تتكون من أشخاص ارتأى الأشراف أنهم ليسوا أهلاً للبقاء معهم . ولقد أوضح ابن المقفع للخليفة ، فى لهجة شديدة ، أن وضع الحاكم يخالف تماماً وضع المواطن العادى الذى يتمتع بحريته كاملة ويستطيع أن يتنازل عن جزء منها وفقاً لهواه . وبالنسبة لمناصب الدولة ، أشار ابن المقفع إلى أن مؤهلات الشخص ومدى الافادة منه فى المنصب الذى سيشغله فى المجتمع هو الذى يجب أن يحكم اختيار هذا الشخص لهذا المنصب . ولقد حدد ابن المقفع ثلاثة أنماط من الرجال يصلحون لخدمة الدولة ، أو ، كما يُطلِق عليهم ابن المقفع يصلحون ليكونوا أقراناً (أقران الخليفة) :

(أ) الموظفون الاكفياء الذين يرقون من الخدمة العسكرية إلى رفقة الخليفة .

(ب) الفقهاء ، الذين يفيدون المجتمع بمعرفتهم الدينية .

(حـ) الرجال المبرزون أشراف المحتد .

ويجب ألا يكون للكتاب أو الحجاب أى سلطة تنفيذية ، وألا يكون لهم شرف مصاحبة الخليفة ، ولكن عليهم أن يقنعوا بما يتسلموه من مكافآت مناسبة لخدماتهم (ص ١٢٩) .

هذه العبارات البليغة من كتاب الصحابة تُثبت ما سبق أن أشير إليه بالطبع لحقيقة وردت فى مصادر قديمة كثيرة ، لكنها لم تكن واضحة تماماً لمؤرخى المسلمين ، أعنى أن قيام دولة العباسيين لا تشكل فحسب بداية قيام حكم أسرة جديدة وبداية نظام دولة جديدة ، ولكنه أيضاً يشكل ارتقاء اجتماعياً واقتصادياً عظيماً . وكان لهذا الارتقاء بدوره تأثير كبير على نظام الامبراطورية . ولما كانت هذه المسألة سوف نطرحها فى مقال منفصل ، فاننا نحدد أنفسنا هنا فى ملاحظة أن نظام الدولة الجديد كان يختلف اختلافاً تاماً عن نظام دولة الساسانيين ، الذى يُفترض بأن النظام الجديد امتداد له . فان دولة الساسانيين ، كانت أرستقراطية فى جوهرها ، قامت على قيادة من أسرات عظيمة وعلى الأشراف الذين كان أبناؤهم يكونون نواة

الجيش الملكى ، كذلك شارك السُوقة فى صنع هذه الدولة وطائفة رجال الدين . وتُطابق وصايا ابن المقفع التى أوردناها التقاليد الفارسية ، كذلك كانت ميوله بالطبع أرستقراطية ، كما ظهر فى كثير من عبارات كتابه [1] لكن حقيقة الدولة العباسية الجديدة التى وُصفت بايضاح تام فى كتاب الصحابة المختصر [2] ، كانت بعيدة جداً عن هذه التصورات فلقد كان الوزراء [3] والعُمال يختارون مستخدميهم من نواحيهم التى ينتمون إليها ، ولقد جاءواهم أنفسهم من أصول مختلطة تماماً .

وإن ما يثير الدهشة أكثر من حجة ابن المقفع بالنسبة لحقوق أشراف العرب هو معالجته بالتفصيل للاصلاحات الضرورية للتشريع الإسلامى - وذلك باعتباره مهتدياً جديداً اعتنق الإسلام فى أواخر أيام حياته . والأمر الذى لا شك فيه هو أن نصيحته فى ذلك الأمر كانت خالصة مخلصة لأن هدفه الرئيسى كان تأمين القيادة السليمة لدولة الإسلام ، وكان فى رأيه أن ذلك لن يتحقق الا بنظام وظيفى تشريعى متين . وفى تلك الفترة المتقدمة من التاريخ كان التشريع الإسلامى نظرياً وعملياً هو تشريع الدولة ، ولكنه كان فى داخله ما زال تشريعاً أثرياً خالصاً وتشريعاً غير محدد . ولقد وصف ابن المقفع (★) فى وضوح النزاع حول معظم المسائل الرئيسية التى تتصل بكل من القانون المدنى والجنائى والتى عمت وانتشرت ليس فقط ما بين مدينتين مثل مدينتى الكوفه والحيرة ، لكن أيضاً بين أرجاء الكوفة المختلفة

---

(١) رسائل البلغاء ، ٦١ ، ٦٢ ، ٦٦ - ٦٧ . ولقد نُصح الحاكم بأن يلبى احتياجات الأشراف وأن يمتنع عن تلبية احتياجات العامة .

(٢) بدت هنالك بعض المبالغات فى الكتاب ، وهذا شئ طبيعى بالنسبة لرجل فى مركز ابن المقفع .

(٣) علينا ان نلاحظ أن ابن المقفع عادة ، ما يتكلم عن الوزراء فى صيغة الجمع ، انظر رسائل البلغاء ٦٦ ، ٧ (مع القرناء) ٧٧ ، ١٢ ، ٨٠ ، ١١ (مع الدخلاء « اولئك الذين يُسمح لهم بالمثول بين يدى الخليفة ») ١٢٥ ، ١٠ ، ١٧ (مع العمال) . وهذا يبين أنه فى بداية العصر العباسى كانت وظيفة الوزير (المساعد) لفظة عامة تشير إلى أولئك الذين وُظفوا لخدمة الخليفة مباشرة - وهذا دليل آخر يثبت موضوع الثطور التدريجى لنظام الوزارة ، انظر الفصل التاسع .

(★) عرض ابن المقفع فى تقريره إلى « فوضى القضاء » وانه لا يرجع إلى قانون معروف وانما هو متروك لرأى القضاة واجتهاداتهم ونشأ من ذلك صدور الاحكام المتناقضة حتى فى البلدة الواحدة « فتستحل دماء وفروج واموال فى ناحية من نواحى الكوفة وتُحرم فى ناحية أخرى - تبعاً لحكم القاضى - وكل ذلك نافذ على المسلمين .

ذاتها ، ولقد كان هنالك بالطبع ، خلاف شاسع بين تشريع مدرستى العراق والحجاز الرئيسيتين (*) وحيث كانت الأحكام مبنية على السُنة ، كان الاعتماد على هذه الاحكام فى الغالب ضعيفاً للغاية ، أو كذلك على الأحكام التى تعتمد على السوابق ، التى لم يسنها رسول الله أو أئمة الهدى من بعده [1] ، لكن التى سنها خلفاء أمويون مثل عبد الملك أو أمير مثله [2] . ولكن حيث كانت هذه الأحكام قد أعُطيت على أساس الرأى ، فانه يُراعى أن تُصبح هذه الأحكام عرفية ، ولا يعنى القاضى اذا ما كان منفرداً فى رأيه أو غير منفرد .

وفى رأى بمثل هذا الاختلاط ، بحث ابن المقفع الخليفة أن يُمسك بالتشريع فى قبضة يده بخلق قانون - يُقومُه خلفاؤه تقويماً صحيحاً - يرتكز على :

(أ) السيرة .

(ب) الحديث والقياس .

(*) (القضاة فى رأى ابن المقفع نوعان : نوع يزعم أنه يلتزم السُنة (النص على العموم) وقد تغالى فيما سماه سُنة فكثيراً ما يسفك دماً من غير بينة ولا حجة ويزعم أنه هو السنة فاذا قيل له : أن مثل هذا الأمر لم يُرق فيه دم فى عهد رسول الله (ص) أو أئمة الهدى من بعده ! قال : فعل ذلك عبد الملك بن مروان أو أمير من بعض أولئك الأمراء » . ونوع يزعم أنه من أهل الرأى فيبلغ به الاعتداد برأيه « أن يقول فى الأمر الجسيم - من أمر المسلمين - قولاً لا يوافقه عليه أحد ثم لا يستوحش لانفراده بذلك وامضائه الحكم عليه وهو مقُر أنه رأى « مثله لا يحتج بكتاب ولا سُنه » - احمد أمين، ضحى الإسلام ، جـ ٢ ص ٢٠٩) .

(١) أئمة الهدى ، وهى تعنى الخلفاء الأربعة مضافاً اليهم عمر الثانى بن عبد العزيز . من استعراضه لمختصر ديفيد سانتيلانا David Santillana عن مذهب مالك Instituzioni di diritto musulmano malichita .

(Roma, 1926 يركز بيرجيستريسر G.Bergstraessr على حقيقة ان كثيراً من الأحكام المعتمدة لهؤلاء الخلفاء قد حُفظت ، وخاصة فى كنز الأعمال ، مجموعة الأحاديث المعروفة . انظر Literaturzeitung, 1929p. 278 Orientalistische.

(٢) كما رأينا سابقاً ، ص ١٥٨ ، فان ابا يوسف قاضى قضاة الرشيد ، كان أقل تدقيقاً بكثير فى هذا الخصوص من ابن المقفع .

(حـ) قراراته الشخصية (*) ومن الأحاديث عليه أن يختار فقط تلك الاحاديث المعتمدة والمقبولة ، اما بالنسبة للقياس فيأخذ منه المستحسن والمعروف ، حتى يكون القياس صحيحاً (*) .

وربما نتساءل عن المصدر الذى اشتق منه ابن المقفع فكرة تقنين الحاكم للقانون ويُسلم أحمد أمين ، فى دراسته لكتاب الصحابة (ضحى الاسلام ، حـ ١ ص ٢١٥ - ٢١٦) بأن تقنين القانون ، كان ملمحاً تقليدياً للامبراطورية الفارسية وأن مثل هذا الأمر كان مألوفاً لابن المقفع . ومهما كان الأمر ، فلقد أصبح معروفاً منذ أمد ، بأنه لم يكن للساسانيين قانون تشريعى مُصرح به . وأن المصادر التشريعية لتلك الفترة ، سواء تلك التى قطعت فى البهلوية أو فى الترجمات السريانية ، لم تكن الا مجموعات خاصة من التشريعات والأحكام وُضعت على يد علماء فى القانون [1] . وليس من المعقول أن ندعى بأن أمثلة القوانين الرومانية لها تأثير

(*) « .. فلو رأى امير المؤمنين أن يأمر بهذه الأقضية والسير المختلفة فترفع إليه فى كتاب ويُرفع معها ما يحتج به كل قوم من سُنة أو قياس ، ثم نظر أمير المؤمنين فى ذلك وأمضى فى كل قضية رأيه الذى يلهمه الله ويعزم له عليه وينهى عن القضاء بخلافه وكتب بذلك كتاباً جامعاً لرجونا أن يجعل الله هذه الأحكام المختلطة الصواب بالخطأ حكماً واحداً صواباً ورجونا أن يكون اجتماع السير قربة لاجماع الأمر برأى امير المؤمنين وعلى لسانه ثم يكون ذلك من امام آخر ، آخر الدهر ان شاء الله » .

(محمد كرد على ، أمراء البيان ، ص١ ، القاهرة ١٩٣٧ ، ص ١٥٥) .

(*) إن مجمل رأى ابن المقفع فى اصلاح القضاء ، وضع قانون رسمى تجرى عليه المملكة الاسلامية فى جميع أنحائها ، وهذا القانون يُرجع فيه إلى ما يُرشد إليه العقل فى معنى العدالة . وهذا فيما عدا ما ورد فيه نص مجمع عليه - من كتاب أو سُنه - فأما ما ورد فيه نص مختلف فيه أو ما كان مبنياً على قياس فيجب أن يُترك إلى ولاة الأمور ينظرون فيه باعتبار واحد وهو المصلحة العامة . والفقهاء ليس لهم وضع قوانين وإنما عليهم أن يجتهدوا فى المسائل من الناحية العلمية النظرية ثم يُدلون بآرائهم إلى ولى الأمر وهو المقنن وحده . (أحمد أمين ، ضحى الإسلام ، حـ ١ ، ص ٢١٠) .

(١) فى البهلوية : « مدهيكان إى هزار دادهستان » (تقرير عن الألف حكم) كتبه شخص يُدعى فروخ مارد Farrukhmard . والمجموعة السورية كتبها مسيحى من القرن الثامن . أنظر ، Christensen L'Iran suos les Sassanides, pp.51-2 .

وبعد ذلك لم تُعرف قوانين تشريعية فارسية أخرى ، انظر H.J.Polotsky " Manichaeismus " Pauly - Wissowa, Real Encydopeadie Supp . V.I. P . 26 .

على مؤلفنا . حقاً ان التشريعات الرومانية عاونت إلى حد ما فى تكوين مفاهيم إسلامية شرعية ، برغم أنه لم تكن تلك القوانين التى أثرت (والتى لم يكن كيانها قد وصل إلى معرفة العرب) ولكن ما أثر فيهم هو ممارسة التشريع فى البلاد التى فتحوها .

ويتبقى بعد ذلك تفسير واحد لأفكار ابن المقفع حول تقنين الخليفة للتشريع الإسلامى وللعقيدة الإسلامية : فلقد أوعزت المراقبة الجادة لأحوال الدولة الإسلامية وأحوال الدين الإسلامى لابن المقفع بهذا الأمر . فلقد وصل كلٌ من الدولة والدين فى عهده إلى مفترق الطريق ، إلى النقطة التى أصبح من الضرورى عندها تحديد نوع العلاقة المتبادلة بينهما . وكانت سلطة الدولة على الدين وعلى التشريع - كما تصورها ابن المقفع - لا تحتمل سوى احتمال واحد ، وهو نفض يد الدولة من التشريع الدينى وما ينتج عن ذلك من أن يصبح التشريع الدينى منتشراً نظرياً ، بينما تأخذ الدولة لنفسها فى الجانب الاخر شكلا علمانياً . ولقد أخذ أهل السنة بالخيار الثانى ، فاتحين الطريق لظهور عديد من « مدارس » التشريع الدينى التى تلخصت فى النهاية فى المذاهب الأربعة الرسمية . ومما له دلالة هامة أن الكنيسة المسيحية قد قننت فى تلك الفترة نفسها قوانينها الدينية التى عُرفت باسم تشريعات هادريان Dionysio-hadriana (٧٧٤) وهى التشريعات التى أقرها شارلمان رسمياً فى سنة ٨٠٢ [١]) .

---

(١) هنالك رواية شهيرة رواها الغزالى ، احياء علوم الدين ، ١٣٥٢ ، حـ ١ ، ص ٢٤ ، ٢٥ ، ان الخليفة الرشيد (أو المنصور) قال لمالك بن أنس مؤسس المذهب المالكى : « انى أتجهز بأن أجعل موطأك فرضاً على كل المسلمين حتى يصبح مثل مصحف عثمان » . ورفض مالك الاقتراح بقوله : « لقد اختارت مختلف الأمصار تصانيف مختلفة ولقد قال الرسول صلى الله عليه وسلم نفسه : الاختلاف فى أمتى رحمة » (وهو حديث أشار الغزالى بأنه حديث ضعيف) . وربما كانت القصة كلها دون أساس تاريخى (وهنالك مصادر أخرى روت هذه القصة وذُكرت فى ضحى الإسلام ، ص ٢٢٠ ، ٢١١) ، لكن هذه القصة تبين ، وفقاً لرأى ابن المقفع ، بأن المسلمين كانوا عارفين بالرأيين المشار إليهما آنفاً . أما نظرية الشيعة عن الدولة ، وبخاصة عند الزيدية ، فهى تحتاج إلى دراسة منفصلة . (ينزع ابن المقفع تقنين قانون يعم الدولة كما كان الشأن فى فارس وان يحكم العدالة والمصلحة العامة - فيما لم يرد فيه نص مجمع عليه - وهو أقرب ما يكون إلى النظام الفارسى . بينما يرى الامام مالك بضرورة لزوم العمل بالأحاديث الصحيحة والآثار الصحيحة . ولم يلجأ الخلفاء لأفكار ابن المقفع ولكنهم لجأوا إلى رجال الدين أمثال الامام مالك وأبى يوسف - احمد أمين ، ضحى الإسلام . حـ ١ ، ص ٢١٥ ، ٢١٦) .

وتناول كتاب الصحابة عدداً من المسائل الأخرى ، يتعلق جزء منها بكيفية معاملة شعب الشام بعد أن فُتحت بلاده حديثاً ، الأمر الذى يظهر من ثناياه درجة رفيعة من الحكمة السياسية(*) . لكننا لسنا فى حاجة إلى أن ندل فى هذا الفصل ، أو فى فصل غيره بشئ عن هذا الأمر الذى يحتاج إلى دراسة تاريخية مماثلة اكثر من دراسة تاريخ قيام الدولة العباسية . وتتبقى بعد ذلك الفقرة الوحيدة القصيرة ، والبالغة الأهمية وهى التى تختص بجباية الخراج ، مصدر الدخل الرئيسى للخلافة ، وهو الموضوع الذى عرض له هذا المقال ضمن ما عرض من موضوعات . ويتهم أبن المقفع جباة الضرائب بالظلم والاستبداد والقسوة الأمر الذى نتج عنه أن كوفىء أصحاب الأراضى الذين تركوا أراضيهم بوراً على كسلهم ، بينما وقع الغُرم على الفلاحين الأجراء الغيورين على الأرض . ولقد اقترح ابن المقفع وجوب تثبيت المبالغ المفروضة على كل قطعة من الأرض ، وأن يعرف كل شخص ما هو مطلوب منه تماماً حتى لا يهجر المزارعون أرضهم ، إذا ما أدركوا أن جباة الخراج سوف يسلبونهم ثمرة عملهم كله « ففى هذا صلاح للرعية وعمارة للأرض وحسم لأبواب الخيانة وغشم العمال » .

ولم يكن النظام الذى أوصى به إبن المقفع بالنسبة لجباية الخراج نظاماً جديداً . فلقد سبق أن طبقه الملك الساساني قباذ فى بداية القرن السادس الميلادى[1]، وأخذه عنه الفاتحون المسلمون للعراق وطُبق فى عهد عبد الملك فى شمال أرض الجزيرة والشام[2]. على أى حال، فبسبب التغييرات الكبيرة والمهمة فى الدولة الإسلامية ،

(*) نصح ابن المقفع الخليفة بالعطف على أهل الشام والتودد إليهم وعدم البخل عليهم وقال : « ان فعل ذلك ، رجوت الا يكون منهم نزوات ولا وثبات على الدولة فإن فعلوا رجوت ان تكون الدائرة لأمير المؤمنين عليهم إلى أخر الدهر وقد علمنا التاريخ أن المُلك إذا خرج من قوم بقيت فيهم بقية يحنون إلى مجدهم القديم فيثورون وتكون ثورتهم سبب استئصالهم وتدويخهم » - أحمد أمين ، ضحى الإسلام ، حـ١ ، ص ٢١٢) .

(١) الطبرى ، حـ١ ، ص ٩٦٠ - ٣ ، انظر Christensen L'Iran suos les Sassanides, PP. 361 - 2 .

(٢) أبو يوسف ، كتاب الخراج ، ص ٤٩ .

انهار اقتصاد الدولة فى أوائل عهد حكم العباسيين [1] ، وبعد جيل من زمن ابن المقفع ، أوصى أبو يوسف أن يستبدل نظام الجباية بنظام المقاسمة البدائى ، الذى تتسلم الدولة بموجبه نسبة معينة من المحصول السنوى [2] . ومما له دلالة أن ابن المقفع يصر على تطبيق النظام الساسانى الاقتصادى بدقة ، والذى يرى ، حسب تصوره ، انه لو طبق تطبيقاً سليماً فسيؤدى إلى استقرار الدولة وإلى استقرار كل مُلاك الأراضى خلافاً عن نظام المقاسمة المتقلب عاماً بعد عام . وفى كل ما أشار إليه ابن المقفع ، نرى أنه لم يكن يقصد سوى استقرار سلطة الدولة واستمرار سيطرتها .

وترجع أهمية كتاب الصحابة فى حقيقة أن مؤلفه ، إلى جانب كونه ناقداً ثاقب الفكر ، فإنه استطاع أن يستفيد من كل اتصالاته بأسرة الخليفة ، وهو أيضاً صاحب رأى صائب حيال معظم المشاكل التى واجهت امبراطورية المسلمين فى أيامه . ولم تكن آراء ابن المقفع نتاج مصدر واحد، فلقد كان مؤلفنا فارسياً أرستقراطى الأصل ، وكان عارفاً بفوائد تكامل الفرس والعرب من خلال دولة الإسلام تحت قيادة دين وطيد [3] . ولقد رأى ابن المقفع أن علاج كثير من قصور الإدارة العباسية يكون فى الرجوع إلى نظام الحكومة الساسانى أو فى تطبيق النظام الساسانى تطبيقاً دقيقاً . لكن وصايا ابن المقفع جاءت فى بعض الحالات من خلال تتبعه لحالة الدين الإسلامى وحالة الإمبراطورية الإسلامية الداخلية ، وجاءت هذه الوصايا مخالفة تماماً لما خلفه الساسانيون . ولقد تنبأ ابن المقفع فى بعض القضايا بتطوراتها الأخيرة ، مثل بدايات الاقطاع العسكرى الإسلام ، أو ادخال التعليم الدينى لجند

---

(١) كان الفلاحون الذين لا يستطيعون دفع الخراج المفروض عليهم يضطرون إلى ترك أراضيهم نهائياً ، (أبو يوسف ، ص ١٠١) .

(٢) أبو يوسف ، نفس المصدر ، خاصة ص ٥٧ وما بعدها ، وص ١٠٠ وما بعدها . وعن نظام المقاسمة فى عهد الخليفة المأمون ، انظر الفخرى ، طبعة درنبرج ، ص ٢١٨ .

(٣) اذا كانت قد وجهت لابن المقفع تهمة معاداة الإسلام فربما تكون هذه التهمة قد نسبت إليه فى المراحل الأولى من حياته .

الخلافة ، حيث ذكر بأن (تقويم آدابهم وترقيهم) لهو أكثر أهمية من مؤنة إطعامهم (ص ١٣٠) . وعلى أى حال ، ففى حالات كثيرة سار التطور الذى وقع فيما بعد فى اتجاه معاكس لما كان تنبأ به ابن المقفع ، لكن هذه الحقيقة لا تحط شيئاً من قدر أهمية المؤلف ولا تقلل اطلاقاً من القيمة التاريخية لتقاريره ، لأن هذه التقارير تبين لنا اتجاهات معينة للتطورات التاريخية ربما لم تسترع انتباهنا من قبل .

وكما رأينا ، فلقد توقع ابن المقفع أن يصبح الخليفة السلطة النهائية فى الأمور الدينية ، كذلك أن يصبح مقنن التشريع الإسلامى والعقيدة الإسلامية . هذا ولم يحتل الملوك الساسانيون نفس المكانة التى أصبحت للخليفة المسلم ، كذلك فإن شكل الإمبراطور البيزنطى أو بابا روما لم يؤثر على مؤلفنا [1] . وتعكس اقتراحات ابن المقفع آمال الأجيال التى شهدت انتصار العباسيين الساحق ، والتى اعتقدت بأنه سوف يصبح للخليفة ، سليل أسرة الرسول ، فى الغالب سلطة تقابل سلطة الرسول نفسه [*] ولكن برغم تدخل بعض الخلفاء العباسيين الأوائل فى أمور الدين والتشريع ، فإن تصورات ابن المقفع عن قيام سلطة صارمة فى دولة يكون الدين أحد عناصرها لم تتحقق ابداً . وكانت النتيجة أن ضعفت الدولة بينما اكتسب الدين ما فقدته الدولة : فحظى الدين بقدر من الحرية وبتنوع إمكانات تطوره ، وهى أمور لم يصل إليها أبداً فى ظل حكم الدولة الصارم .

---

(١) كان الملك الساسانى نصف اله ، « فهو رجل خالد بين الآلهة وإله بهى بين الرجال » . وكان يخاطب فى الغالب بلقب القديس المُبدع (Theophylactes IV,8.Christensen, p.225,note4) وورد ذلك فى شاهنامة الفردوسى) ، وهنالك حالات مشهورة لمؤسسى انظمة دينية حاولوا أن يكون الحكم لهم (مانى : شابور الأول ، فى ٢٤٢ ، مزدك : قباذ الأول ، حوالى ٥٠٠) ولم ينطبق هذا الأمر على زرادشت فلقد كان يُعرف بالمبدع البديع ، القديس الأعلى ، لكن لم يكن من حقه تشريع القوانين ولا تشريع العقيدة .

(*) ختم ابن المقفع تقريره ببيان ما للخليفة من أثر عظيم إذا صلح ذلك أن العامة لا تصلح إلا بصلاح الخاصة والخاصة لا تصلح إلا بصلاح أمامها ، سلسلة يأخذ بعضها بعُجز بعض .. فنسأله ان يعزم لأمير المؤمنين على المراشد ويحصنه بالحفظ والثبات » .

وسوف نصل إلى النتائج نفسها إذا ما تبصرنا النقطة الثانية الرئيسية التى أشار إليها ابن المقفع فى كتابه الصحابة . ففى أيامه ، ظهرت بيروقراطية جديدة ، لم تكن عربية أو ساسانية . ووفقاً لما نُقل عن الساسانيين ، اعتقد ابن المقفع أن يجئ طالبو وظائف الدولة العليا إما من الطبقة العسكرية أو من طبقة الأشراف ، لكن فى الحقيقة جُند هؤلاء الموظفون من حواشى الحكام ، وكان معظمهم من الرجال الذين لديهم خبرة فى الحياة الاقتصادية . ووضحت هذه الحقيقة من خلال التطور الاقتصادى والاجتماعى عموماً ومن خلال الدور الذى لعبته طبقة التجار الجديدة التى دخلت الإسلام وطبقة الصناع التى كانت اداةً فى ظهور قوة العباسيين . على أى حال ، فلقد كان ابن المقفع محقاً فى أسفه على هذا الوضع . فبسبب هذا الوضع ، فقدت الامبراطورية الإسلامية تقاليدها الأرستقراطية وفشلت فى تكوين طبقة حاكمة جديدة ، وهو قصور عاون دون شك فى انحلال الخلافة السريع . لكن الدين الإسلامى ، بدلاً من أن يُصبح هم طائفة محددة - مثل ما كانت عليه الزرادشتية - أصبح هم الطبقة المتوسطة العريضة ، وبينما اختلفت الديانة الفارسية فى الغالب مع سقوط الامبراطورية الساسانية ، فلقد كان لتفكك الدولة الإسلامية أثر معاكس على الدين الإسلامى . وجاءت حجة ابن المقفع بصدد الارتباط الوطيد ما بين الدولة والدين متفقة تماماً مع الميول التى سادت فى بداية العهد العباسى . ولقد أظهر التاريخ اللاحق وأثبت بأن هذا الإرتباط بينهما لم يكن غير قابل للذوبان .

الفصل التاسع

أصل الوزارة وماهيتها الحقيقية

لقد كتبت هذا البحث منذ خمس وعشرين عاماً مضت ، وليست هنالك تغييرات جوهرية قد تمت به ، وقد أشير إليه مراراً فى مجلدين كبيرين كُتبا عن هذا الموضوع ، كتبهما دومنيك سورديل D.Sourdel بعنوان « الوزارة العباسية » دمشق ١٩٥٩ - ١٩٦٠ . وبرغم الدراسة الواسعة التى قام بها د. سورديل فى هذا الموضوع ، إلا أن المادة الواردة هنا للمرة الأولى قد احتفظت بقيمتها وظلت الاستنتاجات المستخرجة منها سارية المفعول . زيادة على ذلك ، فقد يكون هذا الفصل أكثر ملاءمة كمدخل للمشاكل التاريخية الواردة فيه أكثر من كتاب آخر مفصل . على أننا قد طبعنا المقال ووضعناه فى صورته الأصلية دونما تغيير ، حتى نمكن القارئ من أن يكّون حكمه الخاص عنه .

والوزارة هى من أكمل نظم الدولة الإسلامية نموذجية ، حتى أن لفظ وزير أصبح لفظاً مقبولاً على المستوى العالمى بمعنى يقابل بالمعنى الشرقى رئيس الوزراء صاحب السلطات غير المحدودة . ومع ذلك فإننا لا زلنا ، حتى الآن ، بعيدين كل البعد عن ادراك تاريخ حقيقى لأصل هذه الوظيفة الهامة وماهيتها الحقيقية . ففى دائرة المعارف الإسلامية ، وتحت كلمة وزير يُسلم Franz Bubinger جَدلاً ، بأن كلاً من التسمية والنظام قد أستُعيرا أساساً من الإمبراطورية الفارسية الساسانية . ويقول فيليب حتى ببساطة عن الوزير أنه « .... موظف وظيفته أصلها فارسى » [1] .

وما زال Arthur Christensen ملتزماً برأيه فى كتابه « L'Iran Sous les Sassanides » الذى صدر سنة ١٩٣٦ ، وهو الرأي الذى سبق أن أورده منذ

---

(١) History of the Arabs (2 nd edition) 1940, p.318 .

ثلاثين عاماً فى كتابه : L'Empire des Sassanides,p.33 من أن « وظيفة الوزير منقولة نقلاً مباشراً عن الدولة الساسانية » (١) . ولكنه حين تحدث عن وصف وظيفة « ڤوزورج فرامادهار » الساسانية ، وهى وظيفة زُعم أنها النموذج الأصلى لوظيفة الوزارة ، لوحظ نقص مادته عنها حتى أنه استعان فى وصفها بمادة الماوردى عن الوزارة ، وهو مُشرع مُسلم عاش فى القرن الحادى عشر الميلادى . وفى الحقيقة ، فحتى الآن لم يُشر أى أحد إلى السُبل التى اقتبس المسلمون عبرها وظيفة الوزير ، التى صارت واقعاً قائماً فى الدولة الإسلامية بعد زوال الامبراطورية الساسانية بأكثر من مائة عام .

وفى حقيقة الأمر ، فإن المصادر لم تقدم لنا ما يؤيد حقيقة افتراض اقتباس هذا النظام . وليست هذه النظرية سوى تعميم مجردُ بنى على حقيقة مؤداها أن كثيراً من الفرس ، وعلى رأسهم البرامكة المشهورين ، قد تولوا منصب الوزارة فى الحكومة العباسية ، وأن الكتب والأقوال التى وُضعت عن فن ادارة شؤون الدولة الساسانية قد أثرت على وجه العموم بعمق شديد فى الكُتاب المسلمين . ولكن فقد كان هنالك عدد كبير من الوزراء من أصل غير فارسى . علاوة على ذلك ، فإن البرامكة لم يكونوا أول الوزراء ، وفوق كل ذلك فلقد كان أجداد البرامكة بوذيين ولم يكونوا زرادشتيين (مجوساً) ، وتبعاً لذلك فلم تكن لهم أى صلة بالإدارة الساسانية التى كانت متعصبة للمجوسية . ولم تكن الوزارة فى نظر الكتاب المسلمين ساسانية خالصة أو مقصورة عليهم .فبحسب اهتماماتهم ، فقد عرف العرب الوزارة عند اليونان (البيزنطيين) ، وعند الإمبراطوريات الرومانية والهندية والصينية ، وكذلك عرفوها فى ممالك العرب قبل

(١) إن قائمة الكتب التى تمسكت بهذا الرأى قائمة لا تحد . وأخص بالذكر كتاباً تخصص لمعالجة هذا الأمر وهو كتاب : Harold Bowen وهو بعنوان : The Life and Times of Ali Ibn Isa, The Good Vizier, Cambridge, 1928.

يقول Bowen فى ص ١٤ من كتابه هذا : « ان كلمة وزير هى من أصل فارسى ، ادخلها العباسيون إلى دولتهم وكان العباسيون قد نهجوا فى بلاطهم نهج الساسانيين بقدر إمكانهم » .

الإسلام [١] . لكن ، حقيقة ، كان (بزرجمهر) ، وزير الملك الساسانى كسرى أنوشروان ، مثال الوزير الحكيم فى الأدب الإسلامى . على أن نولدكه [٢] . قد لاحظ منذ وقت بعيد أن بزرجمهر لم يظهر فى الروايات التاريخية الدقيقة ولكنه ظهر فقط فى الكتابات الإسلامية البلاغية والأخلاقية ، وقد استنتج المستشرق الروسى المرحوم بارثولد W.Barthold [٣] من ذلك فى بساطة تامة من أن بزرجمهر التاريخى لم يؤثر فى الوزراء العباسيين ، لكن الذى أثرت فيهم صورة بزرجمهر الأسطورية التى صيغت بعد ظهور البرامكة وظهور عدد آخر من كبار الوزراء المسلمين .

وكما نرى ، فإن الأصل الفارسى للوزارة بعيد كل البعد عن الحقيقة الثابتة . وإلى هنا ، فإن المسألة كلها قد عولجت بطريقة عامة للغاية ، وزيادة على ذلك فهى ارتكزت أساساً على كتب الأدب ، لكن الروايات والمصادر التاريخية التى كُرست لهذا الموضوع مثل كتاب ابن عبدوس الجهشيارى « الوزراء والكتاب » [٤] فقد أُهمل أمرها .

وسوف نقوم فى الصفحات التالية بمحاولة لفهم أصل وطبيعة الوزارة العباسية من خلال دراسة محكَمة لبداياتها ، وسوف نتتبع تطور كل من اللفظ والوظيفة خطوة بخطوة حتى نصل إلى المعنى الذى لصق بهما الآن .

---

(١) انظر : المسعودى : التنبيه والإشراف ، ص ٣٣٩ - ٣٤٠

(٢) Geschichte der Perser and Sraber zur zeit der Sasaniden, 1879, p.251,note I .

(٣) †" Die Persische Shunbija and die moderne Wissenschafi "

(الشعوبية الفارسية والبحث الحديث)

Zeitschrift Fur Sssyriologie, 1912 .

وسوف تُتاح لنا الفرصة للعودة إلى هذا المقال الهام .

(٤) نشره ميزك فى صورة طبق الأصل سنة ١٩٢٦ . وتعطينا حقيقة نشر هذا المصدر الهام كما هو سر استخدامه استخداماً قليلا لا يتناسب مع الأهمية التى يستحقها . ولقد حقق هذا الكتاب ، فقط منذ وقت قريب ، كاتبان مصريان خلال عامٍ واحد .

ونحن لسنا فى حاجة لأن نتحقق من الأصل الفارسى المزعوم لكلمة وزير . ولقد عالج الاستاذ M.Sprengling من شيكاغو هذه المسألة فى فصل من مقاله : « من الفارسية إلى العربية » [١] ، وناقش الجذور الفارسية التى من الممكن أن تكون قد اشتقت منها كلمة وزير . وجاء استنتاجه على أن ليس لنا أن نستطيع احراز الوضوح الدقيق لهذا الأمر بالمادة التى فى متناول أيدينا . وتعنى كلمة (وزير) البهلوية « مستند قانونى » أو « قرار » ولكنها لم تكن تعنى وظيفة أو مرتبة أو رجل ، ويوجد أصل هذه الكلمة أيضاً من كلمة « جزيريات Gezirpat الدخيلة على الفارسية ، والتى وردت فى التلمود البابلى بمعنى لقب لموظف بسيط الدرجة فى القرية . وبرغم اعتراف المسلمين بإحتمال وجود كلمات غير عربية فى القرآن ، لكنهم يُجمعون على أن كلمة وزير كلمة عربية . ويؤيد المستشرق الهولندى الشهير De Goeje هذا الرأى من أن أصل الكلمة عربى [٢] .

وعلى عكس الغموض السائد حول أصل هذه الكلمة الفارسى المزعوم ، فلدينا وضوحاً كاملاً فيما يتصل بأصلها العربى . فإن أصل كلمة « وزر » يعنى « أن يساعد شخص ما » وتكون وزير بذلك بمعنى « المساعد » . وفى هذا المعنى وردت هذه الكلمة فى القرآن ، حيث ورد ذكرها مرتين بمعنى مساعد لموسى ، وكذلك وجدت هذه الكلمة بوفرة فى الأشعار المعاصرة للنبى محمد (ص) ، ووردت على لسان الشعراء الذين دافعوا عن الإسلام من أمثال حسان بن ثابت (ابن هشام ، حـ ١٩ ، ص ٦٢٩) وكعب بن مالك (نفس المصدر ، حـ ٤ ، ص ٦٥٩) وعباس بن مرداس (نفسه ، حـ ١٦ ، ص ٨٦٠) وآخرين ممن لهم صلة بذلك الأمر (ابن قتيبة ، الشعر ، حـ ١ ، ص ٤١٤ ، الهذيليون) . وشاع استعمال الكلمة فى

---

(١) American Journal of Semitic languages and Literatures, 56 (1939), PP. 331 - 336, quoting Noeldeke, 444 .
Batthdomae Sitzungs berichte der Skademie der
Wissenschaften, Heidelberg, 1920, V. 18, PP. 39 sq. and at hers .

(٢) R.A. Nicholson's Liberary History of the Arabs, Cambridge, 1957,p. 256 .

العصر الأموى ، وعلى سبيل المثال تقول هند بنت زيد الشاعرة ، فى زياد ، وإلى معاوية على العراق « له من شر أمته وزير » وتقصد بذلك معاوية ، وتعنى أن له مساعداً هو من شرار خلق الله (Cheikho, Khansa, 187 - 10) (الطبرى ، حـ ٢ ، ص ١٤٦ ، سطر ١٦) بينما نجد شاعراً آخر هو حارثة بن بدر [*] يقول مخاطبا نفس الرجل (زياد بن أبيه) :

أخوك خليفة الله ابن حرب   وأنت وزيره نعم الوزير

(نفس المصدر ، حـ ٢ ، ص ١٤٦ ، سطر ١٥) (١) . ولقد استُخدمت الكلمة أيضاً فى آخر عهد الأمويين (نفسه ، حـ ٢ ، ص ٧٧٨ ، سطر ٢) . أما الأمر الذى له أهمية خاصة بالنسبة لنا هو أنه كان يُطلق فى خراسان قبل قيام الخلافة العباسية بوقت كثير على علّى بن الكرمانى الشهير لقب « وزير أخيه » (نفس المصدر ، جـ ٢ ، ص ١٩٣٦) .

وعند هذه النقطة يصح لنا أن نترك تاريخ التسمية الحرفية للوزارة ونعود لأصل نظامها وحين نفتح كتاب زامباور (Manuel de geneelogie et de Chrondogie Pour L'histoire de L'ISLAM معجم الانساب والأسرات الحاكمة فى التاريخ الإسلامى ، ص ١٦ وما بعدها ، أو الكتب المماثلة له ، ينطبع فى ذهننا أن حبلاً لا ينقطع من الوزراء يتبع كل منهم الآخر يبدأ مع حكم أول خلفاء العباسيين . وفى الحقيقة فإن الأمور مختلفة عن ذلك تماماً . حقا أن لدينا رجلا حمل لقب وزير حتى قبل عصر أبى العباس أول الخلفاء العباسيين . ولكن مضى وقت طويل قبل أن تُصبح وظيفة الوزير المطلق الصلاحية نظاما دائما وأساسيا فى الدولة الإسلامية .

(★) ذكر الطبرى أن حارثة بن بدر الغمدانى قال قصيدة فى زياد ضمنها هذا البيت المذكور ومطلع القصيدة هو :

ألا من مبلغ عن زيادٍ   فنعم أخو الخليفة والأمير
فأنت امام معدلة وقصد   وحزم حين تحضرك الأمور
أخوك خليفة الله ابن حرب   وأنت وزيره نعم الوزير

(الطبرى : تاريخ الرسل ، حـ ٥ ، القاهرة ١٩٦٣ ، صـ ٢٢٣ - ٢٢٤)

(١) وليس من الصواب أن نقول كما قال فلهوزن (Arabisches Reich), P . 81, note I . بأن لقب وزير ظهر هنا لأول مرة وهنا مثلما فى أماكن أخرى ، فإن كلمة وزير لم تكن تعنى المعنى الإدارى وإنما كانت تعنى « المساعد » . ومن الجدير بالالتفات هنا أن هذا اللقب ورد مقترناً بهذا الحاكم على لسان شاعرين .

ولقد ظهرت الوزارة أصلاً حين كان فرع بنى العباس من آل بيت النبى (ص) ، ماضين فى طريقهم من أجل إحراز السلطة والسيادة ، ومشغولين بتنظيم دعوتهم السرية فى أجزاء كثيرة من الإمبراطورية الإسلامية . وكان أفراد البيت العباسى يعيشون فى الحُميمة ، وهى قرية معزولة فى صحراء جنوبى شرق فلسطين ، وكانوا غير قادرين على قيادة دعواهم بأنفسهم . فكان لهم داعيتهم الرئيسى فى العراق حيث أطلق عليه مصدر قديم جزافاً أنه « كان يكتب على الدواة » . وحين مات ذلك الرجل صار زوج ابنته أبو سلمة الخلال « حفص بن سليمان » ، داعى دعاة العباسيين وذلك برجاء منه وأرسل إلى خراسان ، المقاطعة الشمالية الشرقية من ايران ، حيث كان يوجد هنالك أشد جنود المسلمين قوة خارج الشام . وسرعان ما تعرفت عليه القوات الثائرة لصالح العباسيين هناك ، وكانوا يُرسلون إليه سراً خُمس فيئهم ، وهو امتياز واضح للحاكم المسلم من ذلك الوقت (*) (الجهشيارى ، ٨٤ - ٨٥) . وحين نجح أبو مسلم الخراسانى ، القائد الموهوب ، فى ثورته لصالح العباسيين رحب الخراسانيون بأبى سلمة على أنه الممثل الشرعى لآل محمد . على أنهم توقفوا حائرين أمام مسألة تنظيمية وهى تتصل بأمر البيعة : فالعرب لا يدينون بالولاء لدولة أو لأسرة حاكمة دون بيعة ، وكانت البيعة شخصية على نحو دقيق وهى تنقضى بموت الحاكم [1] . ولم يكن أحد من العباسيين قد أختير خليفة حتى ذلك الوقت ، ولم يكن المسلمون يتصورون إمكانية أستمرار الدولة دون خليفة . وأثناء هذه الفترة « أعترفوا بأبى سلمة وسلموه القيادة ولقبوه « المعاون » (وزير آل محمد) . ولقد أستولى أبو سلمة على الحكومة وأعلن الأمامة (الخلافة)

(★) الفئ: هو ما أفاء الله به على المسلمين دون قتال . وكان يقسم فى عهد الرسول أخماساً ، وكان يخص الرسول الخمس تنفيذاً لقوله فى سورة الحشر « ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كى لا يكون دولة بين الأغنياء منكم وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله إن الله شديد العقاب » .

(١) حتى الأتفاق على اختيار الخليفة يكون موضع خلاف عند موت الخليفة صاحب هذا التعيين مالم يحسمه الخليفة الجديد بشدة .

الهاشمية دون تحديد للخليفة . ولقد أعتاد إبو مسلم أن يخاطب ابا سلمه بالآتى : « إلى الأمير حفص .. وزير آل محمد من .... أمير آل محمد » [1] (الجهشيارى ، ٨٥ ، ٨٧) [2] . وبعد ذلك بقليل ذهب أبو سلمه إلى العراق ، وكان معروفاً هناك ، وقصد عدم إظهار رغبته فى تأييده للعباسيين حين يظهرون فيما بعد فى العراق . ويفضل مساعدة خراسانى آخر وهو أبو الجهم نجح العباسيون فقط فى إعلان واحد منهم خليفة وفى قتل أبى سلمة [3] .

وتشير الرواية السابقة فى وضوح إلى الظروف التى أُستُعملت كلمة وزير فيها لأول مرة بمعنى وظيفة . ولم يكن المركز الذى أحرزه أبو سلمة شيئاً قد سُمع عنه من قبل ، وكان البحث لازماً عن كلمة لتوصيف هذا المركز ، وكانت كلمة « وزير » بمعنى المساعد لشخص ما فى صراعه ضد آخر ، كلمة مناسبة تماماً ، وكما رأينا سابقاً ، من أنها كانت كلمة شائعة فى خراسان . ومن الممكن أن نستنتج إلى أى مدى كان لقب الوزير غريباً وغير مألوف لأسماع المسلمين فى ذلك الوقت من مقطع شعرى قيل فى مناسبة قتل أبى سلمة وهو :

إن الـــوزير وزير آل محمـــد   أودى فمن يشنأك كان وزيراً [4]

وليس هنالك أى شك فى أن التكرار الثلاثى لكلمة « وزير » والتأكيد الساخر من أن الرجل الذى كان يكره العباسيين هو الذى كان وزيرهم يثبت أن الشاعر

---

(١) وفقاً لما ورد فى معظم المصادر الأخرى : الأمين ، خاصة فيما نشره دى خويه :
Fragments Historicorum Arabicorum, P.221 1.4-6

(٢) وتوجد عبارات مشابهة فى المصادر القديمة الأخرى . انظر : الطبرى ، حـ٢ ، ص ١٩١٦ - ١٩١٧ ، المسعودى ، مروج الذهب ، طبعة ١٣٤٦ ، حـ٢ ، ص ٢٢٢ ، ولكن هذين المصدرين لم يُظهرا وجهة النظر الأساسية بوضوح مثلما فعل الجهشيارى . وبالنسبة للقب أبى سلمة ، انظر : الطبرى ، حـ٣ ، ص ١٦ ، سطر ١٤ ، ص ٢٠ ، سطر ١٤ .

(٣) من الملاحظ أن المؤرخ الشهير كاتب الفخرى ، الذى له أثره الكبير على المؤرخين الأوربيين فى دراستهم للتاريخ الإسلامى ، يتعرض لذكر هذه الاحداث باختلاف بسيط ، لكنه غاية فى الأهمية ، فهو يقول : « أن العباس أختار ابا سلمة وزيراً بعد توليه الخلافة ثم أطلق على إبى سلمة حينئذ لقب « وزير آل محمد » وفى هذا يردد الفخرى بالنص ما أورده الجهشيارى ، ولكن من أجل اتساق الكلام غير أصل كلامه . ولم يكن يتصور أن يسبق تعيين الوزير تعيين الخليفة نفسه .

(٤) الطبرى ، حـ٣ ، ص ٦٠ ، سطر ١٨ ، المسعودى ، الجهشيارى ، وغيرهم .

والمعاصرين له وجدوا ذلك غريباً . أن تكون كلمة « وزير » تدل على وظيفة . وفى نفس الوقت يُظهر ذلك أن معناها الأصلى هو « المساعد » ، وهو معنى كان مقصوداً ومألوفاً لكل شخص آنذاك . وفى كل ما يتعلق بالموضوع أستطيع أن أرى النفوذ الفارسى ظاهراً فى حالة واحدة فقط . وهو أنه ربما كان الولع بالألقاب الضخمة قد ألهم العرب المخالطين للفرس فى خراسان بأخذ هذا اللقب ، ذلك لأن العرب عموماً فى ذلك الوقت ، كانوا يتأنون فى منح الألقاب الشخصية .

والآن يجب ألا نتخيل أن بمجرد قتل أبى سلمه قام الخليفة باختيار وزير آخر محله . فليس هنالك فى المصادر القديمة المعتمد عليها ما يفيد ذلك على الإطلاق . حتى أن كتاب الفخرى ، المتأخر فى الزمن نسبياً ، لم يكن صاحبه يتصور إستمرار وجود الخلافة دون وجود وزير ، كذلك كان يعترف بأن هنالك خلافاً حول الشخصية التى خلفت أبا سلمة . ويذكر أنه وفقاً لاحدى الروايات ، أن أحداً لم يتخذ هذا اللقب بسبب الفأل السئ الذى لحق به بعد مقتل أبى سلمة . ويقول أن بعض الناس يذكرون بأن أبا الجهم [1] كان خليفته (انظر ما سبق) . بينما يذكر آخرون ومن بينهم الصولى ، انهم يؤثرون خالد بن برمك [2] . وفيما يختص بالأخير فإن لدينا تقارير مفصلة عنه فى كتاب الجهشيارى (ص ٩٠ - ٩١) ، حيث يقول عنه أنه نجح تدريجياً فى جمع وظائف مختلفة فى يده (ناظر خراج ومتولى رواتب الجند) ، وبعد ذلك « حل محل الوزير » (حـ ١ ، ص ٩١) .

ويتطابق هذا الإستنتاج تماماً مع ما هو معروف لنا عن السياسة الداخلية للخلفاء العباسيين الأول . فبدلاً من قبولهم بأن يحكم هؤلاء الرجال نيابةً عنهم ، فإنهم قاموا بقتلهم واحداً بعد الآخر ، أبى سلمه ، وأبى مسلم ، وأبى الجهم ، وهم

---

(١) الجهشيارى حـ٢ ، ص ١٥٦ ، وهو يُطلق عليه بشكل غير رسمى « وزير العباس » . انظر أيضاً قائمة الطبرى ، حـ٢ ، ١١ ، ٨٨ ، الذى ذكر أختيار أبى الجهم فى كتابه ، وبالنسبة للمصادر الأخرى انظر ،

L. Caeteni, Gr nografia Generale del Bacino Mediterraneo e del. L'Oriente Musulmano, 1923, PP. 82-4 (A.H. 136)

(٢) ورد فى الطبرى ، حـ٢ ، ص ٨٤٠ ، ٤٣ بأنه كاتب أبى العباس .

الرجال الأكفياء الذين مهدوا لهم الطريق إلى السلطة . ولقد فهم العباسيون نظام الحكومة ، كما فهمه أولئك الذين ولدوا ونشأوا فى الجزيرة العربية ، وكما فهم المروانيون الأمويون الذين نزحوا منذ عهد قريب من الجزيرة العربية ، من أنه نظام الحكم الأسرى الذى يشغل الأخوة والأعمام وأبناء العم فيه وظائف الخلافة الهامة [1] .

ذلك ما نجده فى عهد أبى العباس وما نجده قد أستمر بعده لبعض الوقت . وحين توفى هذا الخليفة ، رأى عيسى بن موسى أنه ولى العهد قد تولى السلطة بسلام ودونما عنف ، وكان من الطبيعى أن يقضى الخليفة أموره بمساعدة وزير أو حاجب . وكان المنصور ، ثانى الخلفاء العباسيين والمؤسس الحقيقى للدولة ، حاكماً مستبداً حتى أن نولدكه [2] لم يتعرض ، فى عرضه المفصل لسيرته ، لذكر مسألة الوزارة فى عهده . ويعكس وصف نولدكه من هذا الإسقاط ما ورد فى المصادر القديمة ، والذى قام بدراسته بعناية بالغة ، وهنالك أيضاً بعض الشواهد على أن المنصور شكى من قلة مساعديه أو نوابه الأكفاء . ويشير البلاذرى [3] فى ثلاثة أماكن من كتابه أنساب الأشراف إلى كلمات المنصور التالية : « لقد كان لكل خليفة من خلفاء بنى أمية الكبار كافياً [4] يؤدى له عمله وأنا ولا كافياً لى » .

---

(١) وفقاً للهيثم بن عدى ، قال المنصور التالى لأبنه وولى عهده يوصيه من أجل الحكم : « .. اعط الأولوية لأبناء عائلتك ، وعممهم بالنفوذ والسلطان لأن تشريفهم هو تشريف لك » (الطبرى ، حـ ٣ ، ص ٤٤٤ ، ٧-١٠) ولقد أثبت هذا النظام قليل من النجاح لأن معظم أفراد الأسرة الحاكمة لم تكن ، مثل معظم الخلفاء أنفسهم ، على كفاءة لتولى الأمور الإدارية . ويضيف الهيثم قول المنصور إلى أبنه : « ولكنى متأكد من أنك لن تعمل بنصيحتى » .

(٢) وذلك فى كتابه : " Orientalische Skizzen " الذى ترجم إلى الإنجليزية بعنوان : Sketches from Eastern History. London 1929 .

(٣) MS.FOL.311 b. 583a . 585a

(٤) وفقاً لما يراه المسعودى فى التنبيه والأشراف ، ص ٣٣٩ ، السطر الأخير ، أن كافياً هو لقب الوزراء فى ممالك العرب قبل الإسلام .

ويشير قول المنصور هذا إلى ولاة الأمويين الثلاثة المشهورين على العراق [1] .

وهنالك قول آخر للمنصور يُظهر فيه حاجته إلى وزير كفء . فقد أورد الجهشيارى على لسانه ، ص ٨١ قوله : « إنى أحسد الأمويين على كاتبهم عبد الحميد بن يحيى » . وكان عبد الحميد وزيراً لمروان بن محمد ، آخر الخلفاء الأمويين ، وكان منصبه مشابهاً لمنصب الوزراء الذين أتخذهم العباسيون فيما بعد ونظراً لأنشغال مروان بالحروب أيام حكمه فإنه لم يكن لديه الوقت لإدارة إمبراطوريته الواسعة ، لذا كان يبدو أن عبد الحميد (الكاتب) كان الرجل الكفء والشخصية الهامة فى الدولة ، ولقد أُقتبست بعض أقواله عن فن إدارة شؤون الدولة فى كتابات المسلمين . وكما رأينا فإن المنصور قد شكى من عدم وجود مساعد له فى مثل وزن عبد الحميد . ولذلك فإنه ليس من المستغرب ألا يذكر كتاب أنساب الأشراف للبلاذرى ، وهو كتاب عهدناه يقدم لنا الروايات القديمة المعروفة لنا ، الوزراء فى عهد المنصور . وفى فصل خصصه عن أبى أيوب الموريانى ، وهو أبرز من خدم المنصور واعتبرته بعض المصادر الأخرى نموذج الوزير ، يتحدث ببساطة عنه على أنه « كاتب أمير المؤمنين » ، (أنساب الأشراف ، ورقة ٣٢٥ أ) [2] . وقد فعل ابن كثير نفس الشئ فى كتاب البداية والنهاية ، حـ١٠ ، ص ١١١ ، عند ذكره لمقتل أبى أيوب سنة ١٥٤هـ ، حيث أنها كانت مناسبة خاصة لذكره بلقبه الوظيفى . وحتى الطبرى ، الذى كثيراً ما أشار إلى أبى أيوب ، فإنه لم يتحدث عنه على الإطلاق على أنه وزير . وفى الجانب الآخر ، يذكر الجهشيارى الوزراء فى عهد أبى العباس ، وكذلك أعطانا المسعودى [3] قائمة بالوزراء فى عهد المنصور ، وهى

---

(١) انظر أيضاً المسعودى ، مروج الذهب ، طبعة ١٣٤٦ ، حـ٢ ، ص ٢٣٩ ، سطر ٢٢ .

(٢) فى كتاب فتوح البلدان للبلاذرى ، ص ٤٦٥ ، سطر ٤ ، نقلا عن المدائنى يذكر أن أبا أيوب قد أطلق عليه لقب وزير . وجاءت هذه الملاحظة عند ذكر الادوات التى تتعلق بالحكم فى الدولة .

(٣) مروج الذهب ، حـ ٢ ، ص ٢٣١ ، سطر ٤ (طبعة باريس ١٨٧١ ، حـ٦ ، ص ١٦٥ - ١٦٦).

القائمة التى توسع فى ذكرها كتاب العيون ، Fragmenta Histicorum) Arabicorum 268-9) . وكما سبق أن رأينا ، فإن إسم الوزير يظهر فى كتاب الطبرى ضمن قائمة من الموظفين فى عهد الخليفة الأول .

ولكن يجب ألا نعلق أهمية زائدة على ما ورد عرضاً عن ذكر لقب الوزير فى هذه الفترة المبكرة أو لورودها فى قوائم تخطيطية . فكل الروايات التاريخية التي وردت عن الوزارة وجاءتنا عن المؤرخين المسلمين كانت قد صُنفت فى وقت أستقرت فيه الوزارة كتنظيم ثابت منذ وقت طويل . ومما يدهشنا هو أن نجد كتاباً من القرنين الثالث والرابع الهجريين ينسبون لقب الوزير لأشخاص ربما لم يحملوه على الإطلاق ، كذلك نجد كتاباً فى القرنين الخامس والسادس الهجريْين يحدثونا عن الأمويين فى الأندلس على أنهم خلفاء [1] ، برغم أنهم كانوا لا يزالون بعيدين عن إدعاء ذلك الشرف . وإن ما يجب أن نبحث عنه هو الحقائق الثابتة المتعلقة بالإستخدام الوظيفى لكلمة وزير ، والتفاصيل عن أصلها وعن أصلها وعن نشأتها ، وعلى الخصوص نشاط أهم الرجال الذين عُرفوا كوزراء فى أيام الخلافة العباسية الأول .

وأول هؤلاء الرجال [2] الذى يستحق أن يلفت إنتباهنا فى هذا الأمر هو أبو أيوب المورياني ، والذى سبق أن لاحظنا عنه أنه كان يدعى « كاتباً » فى المصادر الجيدة وليس وزيراً [3] . ولقد جاء المورياني من إقليم خوزستان فى جنوب غربي إيران وخدم كاتباً لأحد حكام الأمويين . وبهذه الكفاءة أنقذ الخليفة المنصور من

---

(١) Fragmenta Historicorum Arabicorum,p.225.1.11.

(٢) فى الأماكن المذكوره آنفا يورد المسعودى وكتاب العيون أن ابن عطية الباهلى المعروف باسم أبى الجهم على أنه أول وزراء المنصور . وهنالك رواية عن سم الخليفة أياه (أوردها الفخرى وغيره ، وورد الأصل فى كتاب أنساب الأشراف ، ورقه ٣١١) ولكن ليس هنالك ما يشير إلى أنه تقلد منصباً كمنصب الوزارة للمنصور . ومن المحتمل أن يكون هنالك خلط بين خدمة أبى الجهم لأبى العباس ، انظر ما سبق .

(٣) طبقات الشعراء لأبن المعتز ، نشر أ . أقبال ، ١٩٣٩ ، ص ١٧ ، سطر ١٦ ، ويطلق عليه « الأمين » وهو لقب يتصل بالرواية المنسوبه إليه فى هذا الكتاب .

عقاب جسدى كان سُيوقع عليه بسبب اشتراكه فى مؤامرة هاشمية (الجهشيارى ، ١٠٣) . ومع ذلك ، فإنه أحتاج ، بعد انتصار العباسيين ، لتوصية أمير من كنده ليأخذه المنصور للعمل فى خدمته الشخصية (أنساب الأشراف ، ورقة ٣٢٥ أ) . وقد ذكر الموريانى عن نفسه أنه كان ضليعاً فى الكيمياء والطب والفلك والرياضيات والسحر [١] ، ولكنه لم يكن كذلك فى الشريعة الإسلامية (الجهشيارى ، ١٠١) . وقد خدم فى أول الأمر وعمل كمساعد لكاتب المنصور الخاص « عبد الملك بن حُميد الحرانى » [٢] ، وعمل الأثنان سوياً خلال سنوات طويلة ، وكانا يظهران دائماً سوياً كمستشارين للمنصور فى الإدارة وفى أمور عامة أخرى (الطبرى ، حـ٣ ، ص ٢٧٣ ، ٢٩١) .

ولقد كانت شخصية أبى أيوب ألمع من شخصية صاحبه [٣] . وحين مرض الأخير قام أبو أيوب بعمله ثم حل فى النهاية محله . ونستطيع أن نبرز حجم قوة مركز إبى أيوب لو عرفنا حشد الموظفين الذي حشده المنصور ليحلوا محله فى المهام التى كان يشغلها بعد عزله . فلقد عين المنصور ثلاثة مكانه ليقوموا بعمله ، أحدهم للخاتم ، والثانى لشؤون الخلافة العامة ولمراسلاته الخاصة ، والثالث لإدارة ضياعه الخاصة (الجهشيارى ، ١٣٩) [*] من هذا ومن بعض ملاحظات المؤرخين العابرة

---

(١) ليس أمراً مستغرباً أن يقترن ذكر الكيمياء مع السحر اقتران الطب والرياضيات ، ومن ناحية أخرى فليس من العلم فى شئ أن يصف الكاتب نفسه بسعة الإطلاع وبأنه عالم ضليع .

(٢) من حران ، مدينة الصابئة . ولقد جعل تحول هذا المركز العلمى والتجارى العالمى إلى الإسلام ، يقدم للعالم الإسلامى بعض العلماء ورجال الأعمال المشهورين .

(٣) وكانت سلاسة شخصيته مضرباً للأمثال . وهنالك كاتب يتحدث عن سلاسة أبى أيوب بقوله عنه حرفياً : « كان يدهن وجهه بنوع خاص من الزيت قبل دخوله على المنصور » . انظر ، قوله فيما يختص بتفوقه فى السحر ، المذكور انفاً .

(★) (ذكر الجهشيارى ، طبعة القاهرة ١٩٣٨ ، تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الإبيارى ، ص ١٢٤ ، أنه « لما نكب أبو جعفر أبا أيوب فى سنة ثلاث وخمسين ومائة قلد الخاتم الفضل بن سليمان الطوسى ، وقلد كتابة الرسائل والسر أبان بن صدقة وقلد ضياعه صاعداً مولاه ») .

ونلاحظ أن أبا أيوب لم يعمل جابى خراج ومتعهد رواتب الجُند ، وهى الأعمال التى كانت تُعتبر من أهم أعمال الموظف الذى « يماثل الوزير » (انظر ما سبق) . وكان عمل أبى أيوب الأساسى هو تقديم الخدمات الشخصية للخليفة ، وكان ذلك يشمل :

(أ) مصاحبة الخليفة فى المناسبات العامة .

(ب) العمل كمستشار خاص له .

(جـ) النظر فى البريد الخلافى والإشراف على الإنشاء .

(د) وأخيراً وليس بآخر ، النظر فى ضياع الخليفة الخاصة [1] ، وكانت وظيفة هامة اذ كان دخل هذه الضياع فى ذلك الوقت يُشكل أحد الأعمدة الرئيسية التى ترتكن عليها قوة الخليفة . وفيما يتصل بدور مجهودات أبى أيوب تبين المصادر بأن نجاحه عائد إلى مرونته وجاذبية شخصيته .

والربيع ، هو الشخصية الثانية التى ذكرتها المصادر الكثيرة على أنه من وزراء المنصور ، وهو يبدو أيضاً ، من عرض المصادر ، شخصاً تابعاً لخدمة الخليفة أكثر من أبى أيوب . ويختلف أصل الربيع عن أصل سابقه تماماً . فبينما جاء أبو أيوب من فارس وكان قد سبق له أن خدم فى إدارة الدولة الأموية ، فإن الربيع كان من سلالة الأرقاء العتقاء [2] ، والذين عاشوا فى المدينة لأجيال عديدة [*] . ولقد اشترى الربيع أحد أعمام الخليفة العباسى الأول ، ثم أهداه لإبن أخيه الذى سُر

---

(١) وهى الأراضى التى تخص آخر الخلفاء الأمويين وتخص أتباعه (انظر الجهشيارى٩٢٢) .

(٢) عن هذا الأصل انظر الجهشيارى ، ص ١٤٠ ، وخاصة العرض المطول للموضوع فى الفخرى .

(★) (يذكر الفخرى عنه « ص ١٧٧ ، طبعة بيروت ١٩٦٠ » هو أبو الفضل الربيع بن يونس بن محمد بن كيسان ، هو أبو فروة مولى عثمان بن عفان . كان يُقال أن الربيع لقيط ولذلك قال يوماً لرجل كرر الترحم على أبيه فى حضرة المنصور : كم تُكرر ذكر أبيك وتترحم عليه ؟ فقال له الرجل : إنك معذور فى ذلك لأنك لم تذق حلاوة الآباء . قالوا والصحيح أنه ابن يونس بن محمد بن أبى فروه . قالوا وقع يونس بن محمد على جارية فولدت له الربيع فأنكره يونس فبيع وتنقل فى الرق حتى وصوله إلى بنى العباس) .

بخدمته للغاية (فخدمه وخف على قلبه) . وبعد موت العباس ، إتخذ المنصور الربيع حاجباً له ، وعُرف تحت هذا اللقب الذى شاع فى التاريخ العربى .

وبعد إقالة أبى أيوب ببعض الوقت ، عهد المنصور إليه بالإشراف على (نفقاته) [1] ، (والعرض عليه) ، وهو عمل يتصل بخضوع شئون الدولة للخليفة [2] . وقد سمى الجهشيارى ، هذه الخدمات بالوزارة ، انظر ص ١٤٠ ، سطر ٤ ، ١٠ ، ١٦ [*] .

ومن الممكن أن يشاهد أصل الوزارة كخدمة لشخص الخليفة بوضوح من الطريقة التى تولى هؤلاء الوزراء الوزارة فى عهد الخلفاء الذين حكموا بعد المنصور ، وكان قد وصل كثير من الوزراء إلى هذا المركز . وحين إختار المنصور إبنه وولى عهده المهدى حاكماً على الأقاليم الشرقية « ضم إليه » (الجهشيارى ، ص ١٤١ ، سطر ٨) أبا عبيد الله معاوية بن عبد الله كاتباً له ، مع تفويض كامل له فى أن يتصرف فى الدخل لهذه الأقاليم (نفسه ، ص ١٤٣ ، ١٤٤) ، وذلك لأن ولى العهد كان شاباً صغيراً يبلغ حوالى السابعة عشرة ربيعاً ولقد أعُتبر أختيار معاوية إختياراً دائماً . وقد قال له خالد بن برمك (نفسه ، ص ١٤٣ ، ٩) « عليك أن تجهز نفسك لتدبير الخلافة » . وبمجرد أن أصبح المهدى خليفة ، أختار أبا عبيد الله للوزارة . وبنفس الطريقة عين المهدى مستشاراً خاصاً [3] لابنه ، أما

---

(١) وفقاً لما ورد فى انساب الأشراف ، ورقة ٣٢٩ ب ، أنه اهتم أيضاً لبعض الوقت بمراسلاته ، أنظر وظيفة أبى أيوب التى ورد وصفها سابقاً .

(٢) قاسم الربيع هذا المنصب مع غيره ممن لم يكونوا مشهورين ، انظر الجهشيارى ، ١٥٣ ، ٧ - ٨ ، وكانا يظهران سوياً فى مناسبات عامة تابعين للخليفة ، انظر نفسه ، ص ١٥٧ ، سطر ٧ .

(★) (يقول الجهشيارى ، « طبعة القاهرة ، ص ١٢٥ » ، ولما عزم المنصور على تقليد الربيع العرض عليه قال : إجلس فى بيتك حتى يأتيك رسولى فاغتم لذلك فصار إليه الرسول بدراعة وطيلسان وشاشية فقال البس هذا واركب بهذا الزى فركب فأمر الفراش أن يطرح له مرفقة تحت البساط تقصيراً به عن منزلة المهدى وعيسى بن على لأنه كان يُطرح لهما مرفقتين ظاهرتين . فلما وصل إليه قال له : قد وليتك الوزارة والعرض ووليت ابنك الفضل الحجابة) .

(٣) وهو إبراهيم بن زكوان الحرانى ، ونرى للمرة الثانية رجلاً أصله من حرّان .

خليفته الهادي فقد « خُص بموسى » (نفسه ، ص١٩٨ ، سطر ٤) . ولقد أصبح هذا الرجل فيما بعد وزيراً لوصية الشاب القاصر (انظر ، ص ١٩٧ ، ١٠) . أما عن ابنه الثاني وخليفته هارون الرشيد ، ففي مناسبة تعيينه حاكماً عاماً على الأقاليم الغربية للإمبراطورية ، قام باختيار أمين السر الشهير خالد بن برمك كمستشار مطلق الصلاحية له (وأمر كاتبه خالداً بتولى ذلك كله وتدبيره) . وقد حذا هارون الرشيد نفس الحذو في ذلك مع إبنيه واولياء عهده [1] . ولقد عهد بالأمين إلى وزيره المستقبلي الفضل بن يحيى (الجهشياري ٢٣٤) بينما كان المأمون في رعاية جعفر البرمكي (نفسه ، ص ٢٥٨) أولا ، ثم تقبل الفضل بن سهل أمين سر له (ومتولياً على كتاباته وأمره كله) . وأصبح الفضل هذا فيما بعد أول وأشهر وزير له (نفسه ، ص ٣٣٧)[2]. وما فعله الآباء مع الأبناء فعله الاخوة مع إخوتهم . فبعد موت خالد بن برمك ، عين الهادي الابن الثاني يحيى بن خالد ليكون مشرفاً على كل مقاطعات أخيه هارون ويكون كاتبه (نفسه ، ص ٢٠٠) . وكان وزير المعتصم هو الذي خدم أمين سر له خلال أيام خلافة أخيه المأمون (المسعودي ، التنبيه ، ص ٣٥٦) .

وتُبين المادة التي أوردناها هنا بوضوح ، كما هو الحال متبع في أمور أخرى كثيرة ، أن المنصور وضع أسساً لتنظيمات غاية في الأهمية للادارة العباسية الأولى بواسطتها أستطاع ولاة العهد أن يتمرسوا على الحكم وأن يأخذوا خيرة رجال الأعمال الذين حررتهم الخلافة ، وأن يتخذوهم معلمين لهم حين يختارون للحكم أو لتولى وظائف عامة . ولقد عرّفهم هؤلاء الرجال بممارسة كل الأعمال الشديدة التعقيد

---

(١) لما كان المأمون قد وُلد سنة ١٧٠ هـ / ٧٨٦م ، وكان قتل جعفر على يد الرشيد سنة ١٨٧ هـ / ٨٠٣ م فمن المحتمل أن يكون ولي العهد كان طفلاً حين تسلم وزيره المنتظر كمعلم خصوصي له .

(٢) نجد عمل الوزير في الاوقات المتأخرة يُثقل بتثقيف ولي العهد . وكان المعتز في حجر عبيد الله بن يحيى ، وزير والده (المسعودي ، التنبيه والأشراف ، ص ٣٦٢) .

والتى تتصل بالجهاز الحكومى ، وقام هؤلاء الرجال بخدمتهم على أقصى ترجيح فى غرض الأشراف على ولاة العهد [1] .

من أين أخذ المنصور صورة هذا التنظيم الهام ؟

لقد عرفنا من الطبرى ، الجزء الأول ، ص ٨٥٥ وما بعدها ، أن الملك الساسانى العظيم « كسرى أنوشروان » قد وكل تعليم ابنه ووريثه فى العرش « بهرام » إلى « المنذر » ملك الحيرة . ويصف « الفردوسى » فى شاهنامته الأمير « سيافوش بن الملك كاوس » بأنه قد قام بتربيته البطل الشهير رُستم حاكم زابولستان . لكن هذه الأمثلة ، إن لم تكن فى حد ذاتها استثنائية [2] ، فإنها تختلف تماماً عن إجراء الخلفاء العباسيين الأول المذكورين آنفاً ، لأن أمراء الفرس كانوا يُرسلون إلى بلاطات حكام آخرين شبه مستقلين .

وغالباً ما يُتخذ هذا الإجراء فى تربية الأمراء أينما كانوا [3] . وعلى النقيض من ذلك ، فلقد إختار المنصور ، وخلفاؤه من بعده ، من بلادهم رجلاً كان عمله تثقيف ولى العهد وخدمته بعد ذلك حين يُتوج ولياً للعهد وحين يُصبح خليفة مؤخراً .

---

(١) على أنه يظهر من شعر أورده البلاذرى عن أبى دلامة (أنساب الأشراف ، ورقة ٣١٨) أن عبيد الله حاول أن يُعطى لوصايته مركزاً مستقلا بإقتراحه أن يقيم فى الرفيقه (وهى بلدة بالقرب من الرقه) وليس فى بغداد تحت عيْنى والده . ولقد استبعد المنصور هذا الإقتراح بعد أن كان قد وافق مؤقتاً عليه . وكان حين يتولى ولاة العهد الحكم فإنهم يظلون عموماً فى بغداد ولا يقيمون فى عواصم أقاليمهم .

(٢) لا أعرف قضية مشابهة لأمير فارسى تمت تربيته مثل قضية بهرام الخامس . وفيما يختص بأساطير الملوك لاحظت أن الثعالبى يُعطى سبباً زائداً عن الفردوسى فى ارساله سيافوش إلى رستم ، وذلك فى كتابه : غُرر أخبار ملوك الفرس ، طبعة روتنبرج ، ١٩٠٠ ، الذى عُرف بأنه كاتب ثقة فى كل ما رواه عن ملوك الفرس نقلا عن الفردوسى . والسبب الذى قدمه الثعالبى هو أن أم سيافوش ماتت عقب ولادته مباشرة . وجاءت معالجة الفردوسى للموضوع معالجة شعرية . وبالقطع فهنالك سبب آخر يتعلق بتربية الملوك عموماً فى العصر الساسانى . انظر ،

A.Christensen,L'Iran sous les Sassanidses, p.411-13 .

(٣) أما عن قضية بهرام ، ان لم أكن مخطئاً ، فقد كانت ، أو ربما كانت فى كل أحداثها تُقارن بما يفعله حكام مصر (خديويوها) الذين كانوا يُرسلون أبناءهم لتربيتهم فى بيوت مشايخ البدو فى شرقى صحراء شرقى الأردن .

وهؤلاء الرجال لا ينتمون إلى طبقة الأشراف أو إلى العرب الخلص . وكانوا غالباً من الموالى أو الأرقاء المعتقين . ومن السهولة بمكان استخلاص أصل هذا النظام من العُرف العربى القبلى . ففى الجزيرة العربية ، كان العبد ، مثلما كان الحال فى اسرائيل (القديمة) ، يُعتبر عضواً فى الأسرة التى ينتمى إليها . ويظل حتى بعد عتقه تابعاً لسيده يحمل اسم قبيلته [1] . ويظل العبد أو المولى ، فى أحوال كثيرة ، المؤتمن على أسرار سيده و « يستحوذ على كل ما عنده » (انظر سفر التكوين ٢٤ : ١) . وكان يُعهد إليه بتعليم الأطفال . واستمر هذا العُرف بين العرب قائماً حتى القرن العشرين . يقول فى ذلك A.Musil: « يقوم العبيد بتربية أبناء الحكام الصغار ، ويقيم هؤلاء الصغار صداقات مع أبناء العبيد . وكل ما يفعلونه يكون بناء على نصيحة العبيد ويفضل مساعدتهم . والعبد ... هو فى الغالب ما يكون الوصى الحقيقى على أولاد سيده المتوفى ، وهو الذى يقوم أيضاً بمساعدتهم فى استكمال قوتهم والحصول على استحقاقاتهم » [2] وأحياناً ما كانت السيدة التى تُرضع طفل السيد تُرضع أيضاً طفل العبد ، حتى تربط بين الطفلين برباط « أخوة الرضاعة » وهو رباط قوى يصل فى العُرف العربى وفى التشريع الإسلامى إلى قوة رباط الدم . وقد تربى المنصور نفسه بنفس الطريقة ، وكان خادمه يحيى مولى عائلته ، أخاه فى الرضاعة ، ولذلك وثق فيه وأسند إليه أعمالا ذات مسؤوليات هامة فى أشد لحظات حياته خطورة ، وكان ذلك فى بداية توليه الحكم وقت أن كان ينازعه على الخلافة عمه القوى عبد الله بن على (البلاذرى ، أنساب الأشراف ، ورقة ٣١٤) [3] وهنالك حقيقة معروفة أيضاً وهى أن هارون الرشيد

---

(١) ولذلك تمتع الموالى ، عُتقاء بيت النبى (ص) فى العهد العباسى بنفس المقررات المالية الثابتة التى جُعلت رواتب مخصصة لآل البيت ولمواليهم .

(٢) The manners and Customs of the Rwala Bedouins, 1928, p.277 .

(٣) على أن يحيى وقف إلى جانب عبد الله ، وقام المنصور بقتله بعد انتصاره بسبب خيانته له .

رضع من امرأة برمكية ، وكان أفراد البرامكة من الوجهة الشرعية عتقاء - فى الوقت الذى رضع فيه الفضل البرمكى من أم الخليفة التالى [1] .

والخلاصة فإنه من الممكن لنا القول بأن المنصور ، حين احتفظ بنظام الحكم الأسرى المأخوذ من الجزيرة العربية ، بدأ فى نفس الوقت فى إقامة الوزارة وذلك بنقل مقوم هام من مقومات رئاسة شيخ القبيلة من الأسرة العربية إلى ادارة الامبراطورية العباسية . وهكذا فلقد أينعت الوزارة خلال عهد المهدى بن المنصور وفى عهد خليفته ، وهو يُعد أول خليفة يُدرب ولياً للعهد على يد رئيس وزارته المستقبلى .

وإلى هذا الحد نكون قد درسنا وجهاً هاماً من وجوه الوزارة فى فترة اكتمال نموها منذ عهد المهدى الخليفة الثالث إلى عهد المأمون سابع الخلفاء العباسيين . وعلينا الآن أن نعود وأن نذكر فى شئ من التفصيل عدداً من الادارات الأخرى حتى تحدد مجال هذه الوظيفة بمزيد من الدقة .

اما عن « عبيد الله » مهذب المهدى وأول وزرائه ، فإنه لم يجئ من فارس ، أو من الجزيرة العربية أو من حرّان ، ولكنه جاء من فلسطين ، حيث خدمت عائلته هنالك الإدارة الأموية . وكان والده كاتباً لقائد جند الأردن العام الذى كانت طبرية مقر قيادته ، ومن هنا جاءت نسبة الطبرانى إلى عبيد الله [2] ، ولقد حفظ لنا الفخرى ملاحظتين هامتين للغاية حول هذا الرجل ، وربما أخذهما عن كتاب الوزراء للصولى ، الذى يُعتبر فى الوقت الحاضر فى حكم المفقود . وهو يقول إن أبا عبيد الله قد أدخل نظام المقاسمة ، الذى كانت الضرائب فيه لا تُدفع جملة من مساحات محددة من الأراضى الزراعية - وهو النظام الذى كان متبعاً لوقت طويل فى

---

(١) وليس هذا الأمر بالطبع سوى تأكيد قوى للإجراءات التى كانت تُتبع أصلا فى أن يرضع أصدقاء المستقبل من نفس الام . وكان الشاعر مروان بن أبى حفصة صادقاً حين خاطب الفضل بقوله : « لقد أرضعك والخليفة ثدى واحدٌ » الفخرى ، طبعة درنبورج ، ص ٢٧٦ . وقد أورد الطبرى علاقة الرضاعة بين العباسيين والبرامكة ، الجزء الثانى ، ص ٨٤٠ .

(٢) المسعودى : التنبيه ، ص ٣٤٣ ، سطر ١١ .

الامبراطورية الساسانية - ولكنها تُدفع بنسب من غلة الحقول السنوية [1] . زيادة على ذلك ، يضيف المتحدث (طبعة درنبورج ، ص ٢٤٧) بأن أبا عبيد الله كان أول من صنف كتاباً عن الخراج ، باسم كتاب الخراج . وتبين لنا هذه الحقائق أن قوة أبى عبيد الله كانت أكبر من قوة الوزراء الذين كانوا فى خلافة المنصور . وبالطبع ، يقول الجهشيارى (ص ١٦١ ، سطر ٢) أن يختاره المهدى لوزارته ولادارة الدواوين (وهى تسمية عامة تشمل ادارات حكومة الخلافة الرئيسية) . ونستطيع أن نستخلص من كل هذا حكماً مؤداه أن وظيفة الوزير لم تكن فى ذلك الوقت تشمل الادارة العليا العامة للحكومة .

وأول دليل مادى لا يمكن اغفاله يتصل بالاستخدام الوظيفى للقب الوزير يوجد متصلا بشخص يعقوب بن داود خليفة عبيد الله . ولقد خدم والده داود الأمويين (كاتباً لنصر بن سيار واليهم الشهير على خراسان) . ولقد نفض يعقوب يده عن مشايعة العلويين وقام مؤخراً بخدمة المهدى . وكان المهدى فرحاً به للغاية حتى أنه « أطلق عليه بأنه أخوه فى الله ووزيره » ، و « خط ذلك فى خطاباته ومراسلاته الرسمية التى كانت تُحفظ ضمن أوراق الخلافة وأخرج بذلك توقيعات تثبت من الدواوين » (الجهشيارى ، ص ١٨١ ، سطر ١٢) [2] . وأننا نتذكر ورود كلمتى « أخاً ووزيراً » متجاورتين فى القرآن وفى الشعر حتى آخر عهد الأمويين [3] . ونحن نُعلى من قدر الإستعمال الوظيفى للمصطلح على اعتبار أنه شاهد حى يحدد طبيعة هذه الوظيفة على أنها واحدة من الخدمات الشخصية للحاكم التى يرتبط حاملها بروابط مقدسة داخل العُرف القبلى القديم .

---

(١) أوصى أبو يوسف ، قاضى الرشيد ، سيده بهذا النظام فى كتابه الخراج ، انظر ماسبق .

(٢) وردت نفس الحقيقة عند المسعودى (مروج الذهب) ، طبعة ١٣٤٦ ، حـ٢ ، ص ٤٨ ، سطر ٨٣ وفى الفخرى ورد أن يعقوباً كان يُعرف بأخى الخليفة - ومن المحتمل أن يكون ذلك قد جاء حتى لا تظن الأجيال التالية أن لقب وزير كان لقباً مبتدعاً .

(٣) انظر ما سبق قوله عن هذا الأمر .

وفى هذا الربط ، يجب أن تُلفت أنتباهنا قائمة كُتاب ووزراء الحكام المسلمين منذ عهد الرسول (ص) حتى عصر هارون الرشيد ، التى أوردها الطبرى ، فى الجزء الثانى ، ص ٨٣٦ - ٨٤٣ . ولم يرد فى هذه القائمة اسم أى وزير قبل يعقوب بن داود ، وورد ابتداء منه حتى جعفر البرمكى ذكر باقى أسماء الوزراء . ومن المغالطة أن نفترض أن يعقوباً ذُكر هنا صراحة كوزير لكونه أول كاتب تقلد هذه الوظيفة (فأبى عبيد الله يظهر أيضاً فيها كاتباً فقط) . وحتى اليوم ، فنحن لا نستطيع أن نغامر فى أن نستنتج من شواهد الجهشيارى والطبرى [1] مجتمعة أن يعقوباً كان بالفعل أول وزير يُلقب رسمياً بهذا اللقب (بعد أبى سلمة ، انظر ما سبق) لكن ، من الممكن أن نضع هذه القضية فى الحسبان .

ويبدو أن المهدى ، الذى عشق الأستمتاع بالحياة وولع بالموسيقى والملذات أكثر من ولعه بإدارة الحكم ، ترك ليعقوب إدارة أمور كل الإمبراطورية ، وهو أمر استنكره الشاعر الأعمى بشار بن بُرد بعد ذلك [2] فى بيت شعره المعروف الذى ذكر فيه بأن الخليفة هو يعقوب بن داود وبأن خليفة الله غارق بين الخمر والطرب [*] . ولكن هذا المركز القوى الذى كان ليعقوب لم ينقذه من نهايته القاسية كما لم ينقذ هذا المركز من سبقه إليه من قبل . وقد حل مكانه الفيض (أبو صالح) ابن شيرويه الذى ينحدر من عائلة مسيحية كانت تسكن خراسان فى مدينة نيسابور . وتتضح لنا هنا فى تعيين وصرف أبى صالح الطبيعة الشخصية للوزارة لأن المهدى حين وافاه الأجل صرف الفيض عن وظيفته .

---

(١) أورد الفخرى عبارة سبق أن أوردناها وهى أن أحداً بعد مقتل أبى سلمة لم يحمل اللقب بسبب فأله السئ .

(٢) طبقات الشعراء لابن المعتز ، جـ٢ ، الاغانى ، طبعة ١٣٤٧هـ ، حـ٣ ، ص ٢٤٥ .

(★) أورد الجهشيارى أبيات بشار بن بُرد ، ص ١٥٩ وهى كالاتى :

بنى أمية هبوا طال نومكم ... ان الخليفة يعقوب بن داود
ضاعت خلافتكم ياقوم فالتمسوا ... خليفة الله بين الزق والعود

وقد وصلت الوزارة ، أو كما يصح أن نقول ، الحكم بالتفويض ، إلى قمتها فى عهد هارون الرشيد . وأورد الجهشيارى ، ص ٢١١ (١) ، على لسان الرشيد قوله ليحيى البرمكى : « قلدتك مسئولية الحكم ، فاحكم كما شئت وولى من شئت واعزل من شئت واصرف المال حيث شئت ، فإنى لن أشغل بالى بهذه الأمور وأنت فى معيتى » . ونسمع بالطبع أن يحيى واثنين من أبنائه عملوا قضاة فى قصر الخليفة (نظروا فى المظالم) ، وهو أمر كان يُعتبر فى حينه تخل من الخليفة عن أهم حقوقه المقدسة ، وكان الخلفاء يتمسكون به ، حتى أن الخليفة « الهادى » الجائر ، أخى الرشيد ، كان يجلس للنظر فى المظالم كل ثلاثة أيام (انظر الطبرى ، حـ٣ ، ص ٥٨٢ ، سطر ١٩) . وكان المأمون ينظر كل يوم أحد فى المظالم . وكان أبو يوسف يذكر بوضوح فى كتابه « الخراج » اهمال الخليفة الرشيد بالفعل لهذه المهمة المقدسة التى حرص على التمسك بها كل حكام المسلمين (٢) . وقد حث أبو يوسف الخليفة ، فى تواضع شديد ، أن يرعى الله ويتولى النظر فى المظالم مرة أو مرتين مرة كل شهر أو حتى مرة فى السنة (نشر سنة ١٣٤٦ هـ ، ص ١٣٣ - ١٣٤ ، وأيضاً أنظر مقدمة الكتاب) . زيادة على ذلك ، فإن الجهشيارى (ص ٢١٢ ، سطر ٣) يخبرنا أنه بالاضافة إلى الوزارة ، فإن الرشيد ائتمن يحيى على تولى كل اعمال الدولة وأنه اعطاه بعد بعض الوقت خاتم الخلافة (٣) . وفوق ذلك فإننا نسمع بأنه كان أول وزير يحصل على لقب أمير ، وهي بادرة هامة للغاية ، تجعل الوزير أكثر من أى شئ آخر نائباً عن الخليفة . ومن دولة يكون لقب الحاكم الادارى

---

(١) وتتوارد نفس الكلمات دوماً عند الطبرى ، حـ٣ ، ص ٣٠٦ ، حـ١ ، ١٩٥٩ ، تحت حوادث سنة ١٧٠ هـ .

(٢) ما زال حكام المسلمين يمارسون هذا الحق حتى الآن . قارن ذلك بوصف يوم فى حياة الملك الراحل عبد العزيز ال سعود ملك السعودية أو فى حياة الإمام يحيى أمام اليمن الراحل .

(٣) كانت المراسلات الرسمية تُرسل من قبل باسم يحيى ، بينما كان صاحب مقام رفيع آخر يختص بالخاتم ، انظر ، الجهشيارى ، ص ٢١٣ ، والطبرى ، حـ٣ ، ص ٦٠٦ .

فيها : « رئيس قيادة المؤمنين » ، فإن هذا الرجل لا يكون إلا أن تكون له مكانته العسكرية حتى يستطيع أن يمارس سلطاته .

وبالطبع ، فإن وضعاً كوضع يحيى البرمكى أوجد فكرة الوزير المفوض تفويضاً مطلقاً الذائع الصيت فى الشرق والغرب . لكن علينا أن نضع فى اعتبارنا أن وضع يحيى كان وضعاً استثنائياً للغاية . فلقد كان الرشيد شاباً فى العشرينات (*) حين تولى الخلافة ، وهو يدين فى وصوله للحكم ، بل من المحتمل أيضاً أن يدين بحياته كلها ليحيى . وحتى عندما أصبح خليفة كان الرشيد يخاطب يحيى بقوله : « ياوالدى » [1] ، وفوق كل ذلك ، فلقد كانت تنقص هارون الكفاءة والخبرة فى ادارة الشؤون العامة [2] . زيادة على هذا ، فإن ما ورد فى المصادر يُظهر بوضوح أن سلطات يحيى لم تكن سلطات متصلة باختصاصات منصب الوزير ، ولكنها اختصاصات لحقت بها . وبالاضافة لما ذكره الجهشيارى بوضوح (انظر ما سبق) ، فمن الممكن لنا أن نورد ملاحظة الطبرى (حـ٣ ، ص ٦٠٦) هذه حين قال : « وعلى هذا يكون يحيى قد جمع الوزارتين »[3]، وذلك حين أعطى خاتم

(*) كان الرشيد فى الثالثة والعشرين أو الرابعة والعشرين حين ولى الخلافة ، وهو ولد سنة ١٤٦ أو ١٤٧ هـ وتولى سنة ١٧٠ هـ .

(١) حتى هذه الأيام يُخاطب العبد أو المولى الذى يُعلم صبياً بلقب أستاذ ، انظر : (حيث وردت فى أماكن كثيرة) Snouck Hurgronje, Mekka, V.2,

(٢) انظر المسعودى : التنبيه والاشراف ، ص٣٤٦ ، سطر ١٠ . « بعد نكبة البرامكة عمت الحكومة الفوضى وظهر للجميع عجز الرشيد وقلة خبرته فى ادارة شئون الدولة » . وقد ارتكزت شهرة الرشيد على مزايا اخرى ، على جهاده المتصل فى سبيل الله وعلى تدينه الشديد حتى أنه ادرك هو نفسه هذا الأمر وورد ذلك فى قول أورده الطبرى ، حـ٣ ، ص ٧٠٩ (احداث سنة ١٩٠ هـ) من أن الرشيد اعتاد أن يلبس قلنسوة كُتب عليها « غازى حاج » .

(٣) ربما يكون الطبرى بتوصيفه يحيى بهذا التوصيف قد تأثر بتلقيبه بلقب « ذى الوزارتين» . ولقد أورد تورونبرج (Numi Cuficl, Upsala 1848p.57) أن هنالك عملة سُك عليها هذا اللقب فى تاريخ ١٩٠هـ . ولو افترضنا عدم وضوح قراءة التاريخ واعتبرناه سنة ١٧٠هـ . لكن ليس هنالك جدال من حمل يحيى هذا اللقب وبدون شك يكون التاريخ الحقيقى هو سنة ١٧٠ بدلا من ١٩٠هـ . وأنى مدين فى هذه المعلومات إلى استاذى عالم النميات الشير الاستاذ ل . أ . ماير .

الخلافة سنة ١٧١ هـ [1] . على أننا نجد الرشيد ، بعد سنة ١٧٨هـ ، (ص ٦٣١) يسلم ليحيى كل شؤون امبراطوريته . وأيضاً حتى ذلك الوقت الذى وصل فيه نفوذ البرامكة إلى قمة ذروته ، فإنا لا نجد هذا التفويض مستمراً استمراراً كاملاً . ففى سنة ١٧٣ هـ ، بعد وفاة أم الخليفة ، التى كانت تمارس عليه نوعاً من الوصاية ، كان خاتم الخلافة فى يد الفضل بن الربيع ، ابن حاجب الخليفة المنصور وأكبر المعاونين للبرامكة [2] ، كذلك نجد أن يحيى فى الوقت نفسه يسلم هذا الخاتم لابنه جعفر (الطبرى ، ص ٦٠٩ ، ١٧) . ومن المحتمل أن يكون الخاتم قد عاد إلى يد البرامكة سنة ١٧٨ هـ لأننا نجده ثانية فى حيازة جعفر سنة ١٨٠ هـ (الطبرى ، ص ٦٤٤) . ومما له شأن خطير بالنسبة لما هية الوزارة هو حقيقة أن جعفراً بن يحيى قد حمل لقب الوزير فى نفس الوقت الذى حمله فيه والده ، كما يُستدل عليه من معظم المصادر .

ولقد لُقب جعفر ، فى القائمة المذكورة آنفاً عن الكُتاب والوزراء والتى أوردها الطبرى ، بوزير الرشيد . كذلك دعاه أبو نواس الشاعر [3] بالوزير من

(١) يذكر الطبرى هذه الواقعة فى الجزء الأول من كتابه ، ص ٦٠٤ ، كذلك يذكرها ضمن أحداث سنة ١٧٠ هـ . ولكن الفقرة المقتبسة التى تحتوى على ملاحظة عامة عن سلطات يحيى لم تكن تعنى بالتقويم المضبوط .

(٢) G.Will, Geschichte der Chalifen,V.II, PP. 135 - 36

على أن فيبل يخطئ حين يصف شاغل هذه الوظيفة على أنه وزير . وأمر تسليم خاتم الملك لوزير التفويض أمر معروف لنا من بلاط كثير من بلاد الشرق القديم (أنظر قصة يوسف وهامان) وفى التاريخ الحديث انظر (الوزير العثمانى الكبير) . ولكنا ، كما رأينا فيما سبق فى مناسبات مختلفة ، نرى حمل خاتم الخليفة فى العصر العباسى الأول وظيفة ضمن وظائف أخرى فى الدولة . ولقد تأثر فيبل فى حكمه بوضوح بالمؤرخ ابن الأثير (طبعة تورنبرج ، حـ٦ ، ص ٨٢ ، ١٠٠ ، ١٠٤) الذى ينقل عن الطبرى ، الذى لم يستطع فهم تعبيره .

(٣) الجهشيارى ، ص ٢٦٤ . ربما ورد فى الديوان اسم الأمير بدلاً من اسم الوزير (طبعة ١٨٩٨ ، ص ١٧٣ ، وطبعة ١٩٣٧ ، ص ٣٠٤) لأنه ليس من المعقول أن يقاسم جعفر والده الوزارة ، وعلى العكس من ذلك فإننى لا أتذكر أن جعفراً قد لُقب بلقب أمير . لكن الشاعر من الممكن له أن يستعمل اللقب غير الرسمى .

مقطع شعر شهير له [*] ، وكذلك فعل الشاعر مروان بن حفصة [1] . وبعد نكبة البرامكة أشار الشاعر الشهير أبو العتاهية إلى يحيى وجعفر فى مرثية شعرية طويلة لهذه النكبة بانهما « كانا وزيرى خليفة الله » (الطبرى ، حـ٣ ، ص ٦٨٧) [2] . وبالنسبة لعظمة السلطان التى وصل إليها جعفر نجد تأييداً لما ورد عنها من شواهد فى كتب التاريخ فيما حصلنا عليه من العُملات ، فلقد جُمعت عملات يرجع سكها إلى سنوات ١٧٧ - ١٨٦ هـ من أماكن بعيدة عن بعضها البعض مثل : زرنج ، كرمان ، المحمدية (الرى) ، بغداد ، والرفيقه تحمل اسم جعفر (٣) مقروناً باسم الخليفة . وبمقدار رؤيتى ، فانه لا يوجد صاحب مقام رفيع قبل جعفر قد نال مثل هذا الشرف [4] مع استثناء الفضل بن سهل ذى الرياستين ، الذى سوف نتعرض فيما بعد لشخصه ، على الأقل فى الفترة التى تحت الدرس . ووفقاً لذلك يورد الجهشيارى ، ص ٢٤٩ ، أن هارون رسمياً قد سّمى جعفراً أخاه [5] ، مؤتمناً إياه على دور الضرب الخلافية فى كل كور الدولة [6] . ولذلك ، فليس هنالك شئ مستغرباً فى قول أبى العتاهية ، الذى عززه شعراء آخرون ، من أن جعفراً قد

(*) يقول أبو نواس فى أفضال جعفر (الجهشيارى ، ص ٢١٥) :

ذاك الوزير الذى طالت علاوته   كأنه ناظر فى السيف بالطول

(١) طبقات الشعراء لابن المعتز ، ١٩٣٩ ، ص ١٢ . ويُفسر بيت شعره كالاتى : انه اذا ما حل شئ بالخليفة فإن جعفراً ، كوزير ، يُعطى الأوامر التى كان يعطيها الخليفة .

(٢) يقول الفخرى (دوتنبرج ، ص ٢٨١) أن الفضل كان يُكنى « بالوزير الصغير » وكذلك كان جعفر بعد أن اصبح « رئيساً للبلاد » . ويقول كتاب الطبرى (النسخة الفارسية والتى ترجمها روتنبرج ، حـ ٤ ، ص ٤٦٣) أن الفضل حل لبعض الوقت محل والده فى نفس المركز الذى حل فيه أخوه فيما بعد . ، ولابد أن جعفراً كان يُعرف فى الشرق بالوزير ، أما نظام الملك فيجعله فى كتابه سياسة نامة أيضاً وزيراً للخليفة الأموى سليمان . انظر : 'Bouvat, Les Barmecides , Paris 1912.P.49

(٣) Tornberg, Numi Cufici, p.41,Fo II., Katalogd . Orientalischen Munzen, Berlin I, no. 1020 - 1164, وما بعدها

(٤) كان اسم حكام الولايات الشبه مستقلة عن الخلافة يُسك عادة على العملات إلى جانب اسم الخليفة . ولكنه من المستثنى تماماً أن نجد هذا الإمتياز الذى يتمتع به الخليفة يشاركه فيه واحدٌ من خدامه فى عدد من العملات المتداولة فى ولايات مختلفة .

(٥) من المحتمل ان صيغة اللقب كانت : « اخوه ومعاونه ، الوزير » ، انظر ما سبق .

(٦) كانت كلمة « كور » تُطلق على ولايات القسم الشرقى من الامبراطورية . وقد جاءت معظم العملات التى تحمل اسم جعفر من بلده الرفيقة شرقاً (بالقرب من الرقة على الفرات) .

قاسم أباه الوزارة . وقد قام البويهيون ، فى وقت لاحق ، بتقسيم مهام هذه الوظيفة بين رجلين (١) ، ولكن لا أظن أن ذلك قد حدث فى حالة يحيى وجعفر . فلقد كان جعفر سمير الخليفة وكان أيضاً غير ملائم للأعمال الإدارية بصفة خاصة . ومن الممكن لجعفر أن يُلقب بالوزير ، لأن هذا اللقب ، أصبح على نحو متزايد ، لقباً مميزاً لوظيفة معروفة ، احتفظ بكثير من معناه الأصلى الخاص بالشخص المؤتمن على الأسرار و « المعاون للحاكم » .

وبعد نكبة البرامكة ، صار منافسهم الفضل بن الربيع وزيراً برغم أن المصادر القديمة مثل الجهشيارى والطبرى لا تذكر ذلك صراحة . على أية حال فلقد كان الفضل بعيداً عن أن يكون وزير تفويض (٢) . وكانت دوائر الخراج الكبرى وديوان المراسلات (الجهشيارى ، ٣٢٥)، كذلك ضياع الخليفة والمراسلات السرية (نفسه ، ص ٣٣٧) تحت إشراف اسماعيل بن صُبيح (*) ، وذلك ما دعا اليعقوبى إلى القول فى تاريخه ، الجزء الثانى ، أن الفضل بن الربيع واسماعيل بن صُبيح قد تقاسما السلطة العليا فى الدولة . ولكن كانت هنالك وظائف اخرى عليا فى يد البرامكة ، أعطيت بعد نكبتهم لمقدمين آخرين غير الشخصيتين المذكورتين . وأعُطيت وظيفة البريد والأخبار الهامة ، التى كان يقول المنصور عنها أنها واحدة من أعمدة الدولة الأربع (الطبرى ، حـ ٣ ، ص ٣٩٨ ، احداث سنة ١٥٨ هـ)

---

(١) انظر ابن الأثير ، أحداث سنة ٣٨٢ هـ ، حـ ٩ ، ص ٦٧ ، سطر ٣ وآدم متز : الحضارة الإسلامية ، ص ٨٦ .

(٢) ينسب زامباور « معجم الانساب » إليه العملات فى عهد كل من الرشيد وخليفته الأمين . وأنى أرى من دراسة لكتالوج نقود المتحف البريطانى وكتالوج نقود برلين والسويد ان العملات التى تحمل اسم الفضل ما بين ١٩٠ - ١٩٧ هـ قد سُكت باسم الفضل بن سهل وزير المأمون وليس الفضل بن الربيع (انظر ما يلى) .

(★) (يقول الجهشيارى ، طبعة القاهرة ١٩٣٨ ، ص ٢٦٥ « ان الرشيد فى سنة ثمان وثمانين ومئة بعد نكبة البرامكة بسنة أمر اسماعيل بن صبيح أن يكتب إلى جميع العمال بما عقد بين ولده : محمد وعبد الله والقاسم من العهد وأخذه عليهم من الأيمان ، فكتب فى ذلك كتاباً مشهوراً قال فى آخره : وكتب اسماعيل بن صبيح يوم السبت لسبع ليال بقين من المحرم سنة ثمان وثمانين ومئة) .

لمسرور الخادم الأسود الذى اشتهر بقسوته كسياف ، وأعطيت بعده لعبد آخر من عبيد القصر . ولقد أدى هذان الخادمان عملهما على أكمل وجه : وبعد موت هارون وُجد أن أربعة آلاف خريطة (حقيبه) لم تفض (*) (الجهشيارى ، ص ٢٤٩ ، ٣٣٦) .

وتحت ظروف مشابهة لتلك الظروف التى سادت خلال أعظم أيام حكم الرشيد ، نجد وزيراً له سلطات غير محددة من بداية عهد المأمون . ولقد كان المأمون شاباً فى العشرين حين جاء إلى السلطة ، وكان قد اعتاد على ارشاد الفضل ابن سهل مُرشد والده ، الذى هداه الله إلى الإسلام على يديه قبل سنة ١٩٠ هـ بقليل (الطبرى ، حـ٣ ، ص ٧٠٩ ، سطر ٣) . زيادة على ذلك ، فإنه بفضل حزم الفضل وجرأته استطاع المأمون أن يحافظ على عرشه . ولقد اعترف له المأمون بالجميل فمنحه « رئاسة الحرب ورئاسة التدبير » ، « وأسبغ عليه لقب ذى الرئاستين » . ونُقش ذلك على لواء (*) كان يُحمل أمامه فى المناسبات الرسميه ، ونُقش لقبه على العملات المتداولة فى جميع أجزاء الامبراطورية الإسلامية الخاضعة لسلطة المأمون، حين كان ولياً للعهد وحين أصبح خليفة[1]،(الجهشيارى، ص٣٨٧) .

(★) ذكر الجهشيارى (ص ٢٦٥) « توفى الرشيد وعندهم أربعة الاف خريطة لم تفض » ، والخادم الثانى هو ثابت .

(★) اللواء علم يميز القائد العسكرى .

(١) The Katalog der Orientalischen Munzen, Berlin, 1898, I.

يُعد هذا الكتالوج حوالى ستين قطعة نقود على هذا النمط جاءت من أقاليم الامبراطورية الشرقية بما فيها العراق . بالإضافة إلى ذلك ، فإن كتالوج العملات الشرقية بالمتحف البريطانى ، المجلد الأول ، يشير إلى سك عملتين من الغرب (مصر) سنوات ١٩٩ و ٢٠٢ هـ ، ويظهر على هاتين العملتين الألقاب الشرفية المذكورة للوزير المذكور باسم الفضل . وفى الشرق يبدو الاسمان منفصلين . وفى سنة ١٩٤ إلى سنة ١٩٦ هـ ، من موت الرشيد حتى انتصارات المأمون الحاسمة على جيش أخيه الأمين ، يظهر اسم الفضل على العملات الواردة من بخارى ، بلخ ، سمرقند ، الرى ، مرو ، نيسابور ، وهرات ، بينما من سنة ١٩٦ هـ (يظهر اسم سمر قند والرى فى : كتالوج برلين Catalogue Berlin) ولكن لقب ذى الرياستين منفرداً يظهر بوضوح فى السنوات التالية ، (Tornberg,no.233) . ويورد تورنبرج قطعة النقود التى تحمل هذا اللقب وترجع إلى سنة ١٩٣ هـ ، ولكن ربما قرئ تاريخ هذه العملة قراءة خاطئة . ومن المفيد جداً أن نعلم أن لقب « قائد عسكرى » مُنح كلقب شرفى فى صيغة من درجة فى نفس الوقت مثل لقب الوزير . وظهر لقب (ذى اليمينين لطاهر) أيضاً على العملات ، انظر : كتالوج المتحف البريطانى ومتحف برلين .

ومن الممكن ادراك طموح وزير لم يكن له انجاز فى ادارة الحرب ، من رغبة فى تحقيق مكانة عسكرية كاملة له ، نظراً للطابع العسكرى الذى كانت عليه الدولة الإسلامية ، (انظر ملاحظاتنا الخاصة بامارة يحيى البرمكى) . ومن المحتمل أيضاً أن يكون هؤلاء الفرس قد حذوا فى الأمر حذو وظيفة « فوزورج فرامادهار » الساسانية Vuzurg Framadhar ، التى كانت وظيفة صاحبها تماثل وظيفة كبير الخدم عند ملوك الفرنجة[1]، وكان أيضاً قائداً عسكرياً وفى نفس الوقت رئيساً للحكومة المدنية . على أن هذا الحدس مفتوح للنقاش ، لأن أيام الفوزورج العظيمة قد تلاشت قبل سنين عديدة من سقوط الامبراطورية الساسانية . فسواء كانت هذه الوظيفة قد ألغيت بالمرة، كما يفترض بارثولد، أو حتى انخفض قدرها حتى صارت وظيفة محتقرة كما حاول كرستينس أن يبين فى كتابه (Christensen, L'Empire des Sassanides, p.519) فإنه من النادر أن نجد استمرار مواصفات كبير الخدم صاحب السلطان الكامل ، وإذا لم أكن مجانباً للصواب ، فإن حتى بزرجمهر ، وهو المثال الساسانى المحتذى (النموذجى) للوزير فى الأدب الإسلامى ، لا يبدو كقائد عسكرى . على أنه ، من المحتمل أن يكون يحيى والفضل بن سهل قد تأثرا بأوصاف صاحب وظيفة الفوزورج فرامادهار ، وقرأوا عنها فى الكتب البهلوية التى تُعد مفقودة بالنسبة لنا ، حيث أننا نجد اشارات بسيطة عنها فى كتب المؤرخين المسلمين .

ولقد لقى الفضل نفس مصير جعفر[2] . ولكن على خلاف ما حدث للبرامكة ، فلقد أُعفى عن أسرته وخلفه أخوه الحسن فى منصبه - برغم أنه لم يكن فى مثل قوته - بينما تزوج الخليفة من بوران ابنة الحسن [3] .

---

(١) انظر مقولة بارثولد الواردة سابقاً ، ووفقاً لرأيه فإن وظيفة فوزوج فرامادهار العسكرية لدولة الساسانيين هى نفس وظيفة الوزير المدنى فى الامبراطورية العباسية .

(٢) عن الظروف التى أدت إلى مقتله ، انظر :
Fr. Gabrieli, al - Ma'mune gli Alidi, 1929 .

(٣) كان هذا الأمر يُعد عاراً فى العهد الاموى ، لكن العباسيين ، على أى حال ، لم يكونوا يدققون فى اختيار زوجاتهم وكما هو معروف عنهم فإن معظمهم كانوا أبناء جوارى . ومع ذلك فإن عُرس بوران الرائع فى سنة ٢١٠ هـ / ٨٢٥ - ٨٢٦ م من الممكن أن يُعتبر برهاناً واضحاً على أهمية الوزارة فى العصر العباسى الأول .

وسرعان ما أقيل الحسن من منصبه . وتولى الوزارة من بعده أربعة وزراء آخرون . ولقد أطلقت بعض المصادر عليهم لقب الوزير ، بينما لم يُلقبهم البعض الآخر بذلك . ويروى المسعودى بصراحة فى كتابه التنبيه ، ص ٣٥٢ ، أن المأمون ، بعد موت الفضل ، لم يعط سلطات كاملة لأى من موظفيه ، « لأنه لم يكن يعتبر نفسه فى حاجة لوزير يقاسمه الحكم ، ولم يطلق على أى مسئول لقب الوزير فى حضرته ولم يخاطب أحداً بذلك فى مكاتباته » . ولذلك يضيف المسعودى قائلا ، بأن كثيراً من أولئك الذين ألفوا كتباً فى تاريخ الوزارة من أمثال الصولى والجهشيارى[1] يعارضون فى اطلاق لقب الوزير على أولئك الذين خدموا بعد الفضل .

ويتولى الفضل أمر الوزارة ، وصلت هذه الوظيفة إلى ذروتها للمرة الثانية فى العصر العباسى ، وقد يكون من المناسب أن نستخلص بذلك جواباً بصدد استفسارنا حول أصل هذه الوظيفة . ونستطيع أن نضيف أنه بعد نكبة الفضل ويحيى البرمكى ، واللذين كانت لكل منهما مرتبة عسكرية ، بأن منصب الوزير قد وصل إلى قمة هرم الوظائف فى الدولة بما فيها أعلى القيادات العسكرية [2] . وربما كانت هذه المرتبة التى وصلت إليها الوزارة ترجمة للحديث المنسوب للرسول (ص) الذى يقول فى معناه أن الله قد خلق العالم للسيف والقلم وأنه (تعالى) جعل الأول دعامة للثانى [3] . على أن وزير الخليفة العباسى استمر فى أن يكون موظفاً للإدارة المدنية ، وكان من غير الممكن على الاطلاق أن يُثقل نفسه بمهام عسكرية . ولكنا نسمع عن مثل هذه الحالة خلال الاضطرابات التى وقعت فى عهد الخليفة المتوكل (٢٣٢ - ٢٤٧ / ٨٤٧ - ٨٦١ م) ، وذلك حين حاول هذا الخليفة أن

---

(١) وللأسف فإن الجزء الأخير من هذا الكتاب العظيم الفائدة لا زال لسوء الحظ حتى الان مفقوداً .

(٢) متز ، الحضارة الإسلامية ، ص ٨٠ .

(٣) الماوردى ، أدب الوزير ، ١٣٤٨ هـ/ ١٩٢٩ م ، ص ١٠ .

يوازن القوة المتزايدة للجند الأتراك تلك القوة التى أحرزوها فى عهد والده المعتصم ، فقام بوضع حوالى اثنى عشر ألف من البدو ومن الصعاليك ومن جماعات أخرى تحت تصرف وزيره « عبيد الله بن يحيى بن خاقان » وضم اليه ابنه وولى عهده المعتز ، الذى « كان فى حجر الوزير » كأمير رسمى (انظر : المسعودى ، التنبيه ، ص ٣٦٢) .

ويُعتبر استمرار قبض الوزير على السلطة العسكرية فى ذلك الوقت أمراً طارئاً أشار إليه المؤرخون . لذلك فإن الفخرى (درنبورج ، ص ٣٤٥ ، سطر ٢) يقول مشيراً إلى اسماعيل بن بُلبُل وزير المعتمد (٢٥٦ - ٢٧٩ هـ / ٨٧٠ - ٨٩٢ م) أنه تولى السلطتين المدنية والعسكرية (جُمع له السيف والقلم) . وبرغم أن عبارة الفخرى لا تشير إلى وزير الخليفة اسماعيل ولكنها تشير إلى رئيس الوزراء سعيد إبن مخلد [١] رئيس وزراء الموفق (طلحة) ، أخى الخليفة القوى والقائم الفعلى بشئون الدولة [٢] . أما الطبرى (حـ ٣ ، ص ٢٠٨٣) فإنه يحكى ضمن أحداث

---

(١) إذا لم أكن مجانباً للصواب ، فإن الطبرى على وجه الحصر كان يسميه كاتباً وليس وزيراً ، انظر خاصةً الجزء الثالث صفحات ١٩٣٠ ، ٢٠٧٩ . لكن المسعودى الذى جعله رئيس وزراء الخليفة يسميه وزيراً ، حـ ٨ ، ص ٣٩ .

(٢) بسبب الحقيقه التى تقول بأنه كان لكل من الخليفة وأخيه رئيس للوزراء حدث اضطراب كبير فيما يختص بأمر الوزارة فى عهد المعتمد من المصادر الأصلية ، كذلك فيما كتبه العلماء الأوربيون (انظر الحاشية السابقة) . ولقد حَملّ الفخرى اسماعيل بن بلبل لقب ذى الوزارتين لانه كان وزير الخليفة فى الفترة التى كان يُستخدم فيها هذا اللقب (٢٦٩ - ٢٧٢ هـ) ولكنا رأينا الفخرى بعد قليل يقع فى خطأ ، علاوة على أنه لم تكن لإسماعيل مآثر عسكرية فقد كان سعيد هو القائد العسكرى العظيم (انظر الطبرى ، ص ١٩٨٨ ، ٢٠١١ ، ٢٠٣٧ ، ٢٠٤٨) ، وكذلك يخلط آدم متز (الحضارة الإسلامية ، ص ٨٤) بين سعيد بن مخلد والحسن بن مخلد وزير المعتمد ، الذى عُين وزيراً سنة ٢٦٤ هـ (الطبرى ، حـ ٣ ، ص ١٩٢٦ ، السطر الأخير) وعُزل سنة ٢٦٥ هـ وفى هذه السنة يذكر الطبرى (حـ ٣ ، ص ١٩٣١) تعيين اسماعيل بن بلبل فى الوزارة (انظر أيضاً أمدروز فى مجلة JRAS، ١٩٠٨ ، ص ٤٥١) . ولقد عُين اسماعيل كاتباً للموفق فى سنة ٢٧٢ هـ ، فى اليوم التالى لتنحية سعيد ، لكن دون تكليفه بأى قيادة عسكرية ، كما يقرر الطبرى ذلك بوضوح (ص ٢١٠٩ - ٢١١٠) هذا ولم يورد الفخرى اسم سعيد فى قائمة وزراء الخليفة ، لانه كان ، كما رأينا ، رئيس الوزراء لأخيه فقط . وكان زامباور (فى معجم الأنساب ، ص ٧) على حق هنا فى أتباع الفخرى ، ولكن لا أرى سبباً لذكره أن الحسن بن مخلد قد تُوفى سنة ٢٦٣ هـ - وهو تاريخ يسبق تقلده الوظيفة المزعومة بعام .

سنة ٢٦٩ هـ أن سعيداً مُنح لقب ذى الوزارتين ، وهنالك أيضاً نص حرفى [١] قد ورد يشهد بأن سعيداً بن مخلد وليس اسماعيل هو الذى حمل اللقب . كذلك فإن لقب ذى الوزارتين يظهر أيضاً على العملة المضروبة سنة ٢٧٠ هـ فى الأهواز ، همدان ، شيراز ، سامرا ، بغداد ، والبصرة ، كذلك فى عملة سنة ٢٧١ هـ المضروبة فى سامرا (انظر كتالوج المتحف البريطانى) [٢] ومتاحف برلين وتورنبرج . ومثلما كان الحال فى أمر ذى الرئاستين الفضل بن سهل وزير المأمون ، فإن المركز غير العادى لسعيد واللقب الذى حصل عليه قد تم الاحتفال بذكراهما فى سك عملة تداولتها أجزاء متفرقة من الامبراطورية . على أن القيادة العسكرية كانت دائمة الالتصاق بالوزارة [٣] ، فقط فى العهود المتأخرة وفى الدويلات الإسلامية المستقلة أكثر من دولة الخلافة ذاتها .

وفيما يتصل بالقرن الذى تلاموت المأمون ، يجب أن نشير إلى أنه ، باستثناء اسماعيل بن بلبل [٤] القليل الشأن ، فإن لم يتول وزير الوزارة مدة عشر سنوات ، بينما أصبح شيئاً معتاداً ألا يستمر تولى الوزارة لأكثر من عام أو لشهور عديدة . وفى الدولة الدستورية يتصل تغيير رئيس الوزراء بطبيعة الحكومة النيابية ، بينما

---

(١) أورده جولدزيهر فى مقاله عن الالقاب الثنائية التركيب فى مقاله :
Wiener Zeitschrift Fur die Kund des Morgen Landes,13 (1899), p. 325 .

(٢) توجد بالمتحف البريطانى (catalogue of Oriental Coins I,no. 366) أيضاً قطعة من النقود ضربت سنة ٢٧٨ هـ فى عهد الخليفة المعتمد عليها لقب « ذى السيفين » الشرقى ويقول لين بول عن هذا اللقب بأنه لم يسبق ظهوره على أى عملة أخرى حتى الآن . وكما يقول الطبرى (حـ٣ ، ص ٢٠٤٠) بأن هذا اللقب قد مُنح لقائد تركى سنة ٢٦٩ هـ وهى نفس السنة التى تلقب فيها سعيداً بلقب ذى الوزارتين ، الذى ليس له على أقوى ترجيح علاقة بهذه الواقعة . كما يظهر لقب « ذى السيفين » أيضاً فى القائمة التى أوردها الخوارزمى ونقلها عنه جولدزيهر فى مقاله المشار إليه آنفاً .

(٣) انظر ، متز : الحضارة الإسلامية ، ص ٨٠ .

(٤) كما سبق أن رأينا ، فلقد كان سعيد ، كاتب أخى الخليفة ، هو رئيس الوزراء الفعلى خلال الجزء الأكبر من ادارته .

يدل قصر فترة خدمات الوزير فى الدولة الأوتقراطية المطلقة على طبيعة سلطاته المحددة . ولقد انتهى أمر الوزارة العباسية بقيام البويهيين بشؤون الحكم فى بغداد (٣٣٤ هـ / ٩٤٦) [١] ، ولم تحيا الوزارة من جديد إلا بعد قرن لاحق حين قاسمت الوزارة الخلافة فى حقارة الشأن .

على أنه فى غضون ذلك ، أتخذ حكام المسلمين البويهيون ، والفاطميون ، والسامانيون وزراء لهم . وبلغ منصب الوزارة قمة أهميته حين حكم الغزاة الأتراك المتبربرين وغزاة المغول البلاد الإسلامية الشاسعة ، ولما لم يكونوا يعرفون لغة أهلها ونظمها الأجتماعية والإقتصادية المتشعبة لذلك أصبح تحت هذه الظروف من المحتم عليهم تفويض السلطة المدنية العليا إلى موظف قادر مختار من عناصر أهالى البلاد المفتوحة المثقفة . والوزير الشهير « نظام الملك » (ولد ١٠١٨ وقتل ١٠٩٢ م) هو أبرز مثل للوزير من هذا الطراز الأخير . وقد تولى نظام الملك أمر إدارة الامبراطورية السلجوقية لمدة ثلاثين عاماً ، وكانت وقتئذ أكبر الدول الإسلامية أرضاً . وبناء على رجاء من السلطان السلجوقى « ملك شاه » كتب نظام الملك فى آخر سنة له من وزارته وفى حياته كتاباً عن الحكومة ، وهو كتابه الشهير « سياسة نامة » . وأنه لمن المفيد للغاية أن نعثر على ما قاله نظام الملك عن حكومة التفويض . ولقد نصح نظام الملك مليكه بالحاح بألا يضع ثقته فى أى أحد من رجال دولته بما فيهم الوزير ذاته . كذلك نصحه بأن يكون ضبطه واحكامه للمواطنين بوضع جواسيس من شتى الأنواع يتجسسون عليهم . وزاد فى نصحه بأن يمتثل لما كان يفعله الخلفاء الأولون من قبل ، وهو أن يحدد أياماً معينة للنظر فى مظالم الجماهير وأن يفصل بنفسه فى هذه المظالم [٢] .

---

(١) أو ربما قبل بسنوات قليلة ، وذلك بتعيين ابن رائق أميراً للأمراء سنة ٣٢٤ هـ / ٩٣٦ م ولقد ندر جمع السلطتين المدنية والعسكرية فى دولة الخلافة . وبالنسبة لهذه الحادثة يقول صاحب الفخرى فى كتابه (المذكور فيما سبق ، ص ٣٥٦) ما يأتى : « بدخول سنة ٣٢٤ هـ / ٩٣٥ - ٩٣٦ م انتهى نظام الوزارة الذى جاء به العباسيون ، لكن بعض القاب الوزراء وبعض شاراتهم قد ظلت بالطبع ، لكن واقعهم قد تبدد وزال مجد الوزارة » انظر أيضاً نفس المصدر ، ص ٣٩٢ .

(٢) انظر Noldeke, ZDMG 46, PP. 763 - 4 .

ويستحق حكم نظام الملك ضد الوزارة بالتفويض الأهتمام لأنه هو نفسه ، تقريباً في نفس الوقت ، عبَّر عن اعتقاده بأنه صار رئيساً للوزراء بناء على ارادة العناية الألهية المقدسة ، مشابهاً أختياره اختيار ملك شاه سلطاناً [1] . وهكذا ، فاننا نرى أنه حتى هذا الرجل الفارسي الأصيل والوزير القوى كان نظرياً أبعد ما يكون عن الاعتراف بنظرية الوزارة بالتفويض ، والوزارة بسلطات غير مقيدة ، برغم أن الماوردى [2] القاضى والمشرع ، بعد نصف قرن ، أعتبرها متلاءمة مع صالح الدولة الإسلامية .

ومن الممكن أن نلخص النتائج الرئيسية لبحثنا كالاتى :

١ - لم يقتبس المسلمون الوزارة كنظام محدد من الفرس الساسانيين أو من أى أحد آخر . وعلى العكس من ذلك ، فإن بداية الوزارة فى الدولة الإسلامية جاءت تحت الظروف التاريخية الخاصة التى كانت سائدة فى نهاية عهد الأمويين ، كذلك فإن نموها التدريجى جاء خلال عهد حكم الخلفاء العباسيين الثمانية الأول ، ومن الممكن أن يُستشف ذلك خطوة بخطوة داخل المصادر .

٢ - وما دام الأمر كذلك ، فنحن لسنا بحاجة فى أن نبحث عن اشتقاق فارسى لكلمة وزير ، وهو البحث الذى أخفق علماء أكفاء فى الوصول معه إلى أى إثبات للأصل الفارسى . ومن ناحية أخرى ، فأننا من الممكن أن نتتبع الاستعمال

---

(١) قال : « ان الله الذى منح الملك السلطان قد وضع فوق رأسى الطُّربان (عمة الوزارة) . (E.G.Browne, A Literary Hisrory of Persia, II'p. 185) ويجب الانتسى من أن ملك شاه كان يبلغ من العمر سبع عشرة عاماً أو ثمان عشرة حين خلف والده على العرش ، بينما كان نظام الملك هو الذى أنقذ الامبراطورية خلال الاضطرابات التى تلت توليه الحكم ، وتقديراً لهذه الخدمات حصل الوزير نظام الملك على لقب اتابك « الاب - السيد » ، الذى يذكرنا بالطريقة التى كان الرشيد يخاطب بها يحيى البرمكى ، انظر ما سبق ، وليست هنالك بالطبع أية صلة بين هذين اللقبين .

(٢) فى كل من كتابه العام عن الحكم وفي الرسالة الواردة اعلاه والتى خصصت أساساً للكلام عن الوزارة .

العربى لكلمة وزير بمعنى « معاون ومساعد » من عصر الجاهلية حتى أواخر أيام حكم الأمويين ، حين أصبح لهذا اللقب معنى حكومى محدد .

٣ - حدث حين أصبح أبو سلمة الخلال داعياً للعباسيين ، قبل أن يُتوج أول خليفة عباسى ، أن أحتاج وضعه للقب دستورى خاص يتميز به وُوجد هذا اللقب فى مصطلح « وزير آل محمد » .

٤ - بعد ارتقاء أبى العباس (السفاح) إلى الخلافة وأصبح أول خليفة للعباسيين ، أدرك بأنه لم تعد هنالك حاجة لاستمرار هذه الوظيفة التى قرنها أبو سلمة باسمه ، وبسبب ذلك أبعد أبو سلمة فى الحال . وبرغم وجود رئيس وزراء له سلطات قوية فى أواخر العهد الأموى ، فإن الخلفاء العباسيين لم يحذوا حذوهم فى ذلك الحال ، ولكنهم آثروا أن يحكموا من خلال حكم أسرى تحكمه سلطة الخليفة القوية ، تلك القوة التى ظهرت بوضوح على يد أبى جعفر المنصور الخليفة الثانى .

٥ - من المشكوك فيه تماماً ، أن يكون أىٌ من وزراء الخليفتين العباسْيين الأوليْن قد حمل لقب وزير . ويبدو أن أول من خوطب رسمياً بهذا اللقب بعد أبى سلمة هو يعقوب بن داود ، رئيس الوزراء الثانى للمهدى ثالث الخلفاء .

٦ - يُعتبر المنصور نفسه ، هو الذى وضع أسس الوزارة المستقبلية ، وذلك بوضعه إبنه الشاب ووريثه تحت إشراف رجل محنك عليم بالأمور ، وهذا الرجل هو الذى صار رئيس حجابه بعد توليه الخلافة . وقد حذا خلفاء المنصور حذوه فى هذا الإجراء ، ولما كان الخلفاء الخمسة الذين تعاقبوا على الحكم بعده شباباً أو صبياناً فى بداية حكمهم ، كان لذلك الأمر تأثيره القوى فى تطور الوزارة نتيجة اتساع سلطانهم .

٧ - نجد مثل هذه الممارسة فى العُرف العربى ، الذى بمقتضى هذا العُرف يتكفل الخادم بتربية وحماية ابن سيده المتوفى ، حيث أن الروابط بين الخادم أو المعتق وبين سيده غالباً ما تقوى بسبب رابطة « لبن الرضاع » - التى تُعتبر حبل الأمان الحقيقى لخير الأخير .

٨ - مما يُفسر أصل الوزارة على أنها خدمة خاصة للحاكم أكثر من أى شئ آخر : عدم تحديد سلطتها على الاطلاق ، وأتساع سلطتها أو حصرها وفقاً لأهواء الخليفة ، وكذلك امكانية الغائها فى اللحظة التى تكون قد وصلت فيها إلى أوجها ، ويتمثل ذلك فى الحالة التى كانت فى عهد الرشيد والأخرى التى كانت فى عهد المأمون .

٩ - كان معظم وزراء الفترة التى نقوم بدراستها من المعتقين الذين ظهروا من خلال العمل الإدارى ، وكانت لهم ، على العموم ، سلطة مدنية فقط . ومع استثناء قليل ، فقد ظل هذا النوع المدنى من العمل حتى توقف الوزارة العباسية فى سنة ٣٣٤ هـ / ٩٤٩ م . وباستثناء يحيى البرمكى والفضل بن سهل اللذين حصل كل منهما على رتبة أمير (برغم عدم تفوقهما فى الأعمال العسكرية) فلقد أحرز الوزراء مركز الصدارة على كل باقى الموظفين بما فيهم أصحاب المراتب العسكرية العليا .

١٠ - وصل منصب الوزير إلى قمته من الأهمية فى الوقت الذى أُضطر فيه الغزاة الأتراك والمغول ، بسبب جهلهم بلغة وحضارة رعاياهم ، إلى أن يعهدوا بأدارة ممتلكاتهم إلى أفضل الأشخاص كفاية من هؤلاء الرعايا . ولكن حتى الوزير نظام الملك ، الذى كان أعظم وزراء هذا النمط ، يعلن أن وزارة التفويض نظام يتعارض من واجبات الحاكم المسلم . ولقد أصبح التصور الشائع عن الخليفة الذى يضيع وقته فى شرب الخمر فى الوقت الذى يؤدى فيه وزيره العمل عنه ، ليس مطابقاً لحقائق التاريخ .

وإجمالاً نستطيع أن نقول أن إنكارنا لأصل الوزارة الساسانى لا يعنى أننا نستبعد إمكانية وجود النفوذ الإيرانى على بعض مظاهرها . لكن مثل هذا النفوذ يجب أن يُدرس ويُثبت بنفس الإعتبار للتفاصيل كما حاولنا أن نطبق عملياً فى هذا البحث فى مناقشة التطور الداخلى الذاتى للوظيفة .

تذييل

عن أصل مصطلح الوزير

يقــرر جبُ H.A.R.Gibb في نقده لتحفة دومينيك سورديل Dominiqne Sourdel الأدبية « الوزارة العباسية » Le Vizirat Abbaside وبعد فحصه للكتاب وتقييمه ، الملاحظة التالية : « فيما يتعلق بكلمة « وزير » نفسها فإن السيد سورديل حصر نفسه ثانية فى شواهد فقه اللغة (الفيلولوجيا) والشواهد الأدبية لاشتقاقها العربى ، مستبعدة الأصل الفارسى . وحجته فى ذلك مقنعة للغاية ، ومع ذلك يتبقى لنا سؤال وهو كيف أن مصطلحاً غريباً (غريب داخل البيئة العربية) كمصطلح « حامل الأعباء » جاء فى العربية لُيستعمل بمعنى « الأمين على الأسرار » أو « المتكلم بالنيابة » وربما يظل هذا السؤال لوقت دون إجابة ، لكن احتمال العثور على مصدر خارجى جديد يفسر هذا الأمر ليس بإحتمال مستبعد » [١] .

وملاحظة الأستاذ « جب » هى التى قصدنا الرد عليها هنا . فعلينا أن نثبت كيف أنه تحت ظروف تاريخية خاصة ، أصبحت كلمة « حامل الأعباء » و « المساعد » العامة والمستخدمة فى الشعر تقريباً . مصطلحاً فنياً بمعنى « نائب » أو « وكيل » . وفى السطور التالية ، سنحاول أن نسد تلك الثغرة وأن نكمُل تلك الحلقة المفقودة .

ففى مقالى الذى أوردته بعنوان « أصل الوزارة وحقيقة ماهيتها » ، بينت أن كلمة « وزير » قد أُستخدمت بشيوع فى العهد الأموى ، وبخاصة فى خراسان ، بمعني « المساعد » و « المعاون » . - ولقد أورد سورديل مادة أضافية غزيرة فى

---

(١) The Middle East Journal 14 (1960), p.344

انظر ، D.Sourdel, Le vizirat Abbaside, I, p. 65 - 70 .

كتابه بصدد هذا الأمر . زيادة على ذلك ، فإننى أشرت أكثر من مرة فى مقالى على أن أبا سلمة حامل لواء الدعوة العباسية قد أختار لقباً عاماً معروفاً حتى يتمكن من مبايعة مؤيديه للخليفة المستور الذى يدعو له . وتنحصر المشكلة فى أننا ما نعرفه عن أبى سلمه قليل للغاية ، ولذلك لم نستطع أن نجزم سر اختياره هذا اللقب وتفضيله إياه عن سائر الألقاب الأخرى .

والحقيقة أن أبا سلمة لم يكن أول من حمل هذا اللقب ، فقد حمله من قبله رجل نعرفه جيداً ونستطيع أن نتعرف من خلال دراستنا لحياته سر أختياره هذا اللقب ، ذلك الرجل هو المختار (★) .

وحتى يكون كلامنا دقيقاً ، فالحقيقة أن أبا سلمة لم يُطلق على نفسه لقب وزير فحسب ، بل أكثر من ذلك فلقد أطلق على نفسه « وزير آل محمد » . ولقد سبق أن أختار المختار هذا اللقب نفسه . فحين قرر المختار الثورة لصالح الشيعة العلويين ، أعلن هذا اللقب رسمياً على لسان المتحدث بأسمه « أبو عثمان الناهدى » . وذلك بقوله « إن وزير آل محمد قد خرج » . وفى خطاب نُسب إلى المهدى ، محمد بن الحنفية أرسله إلى إبراهيم الأشتر قائد قوات الشيعة ورد فيه قوله عن المختار « هو ناصحى ووزيرى وثقتى وأمينى » ، ووعد ابن الحنفية فى خطابه إبراهيم الأشتر بمكافأة طيبة « إن نصرتنى وساعدت وزيرى » [1] .

وكانت فكرة مساعدة آل البيت هى شغل الشيعة الشاغل . فحين اجتمع التوابون – كما سموا أنفسهم – للقيام بأول ثورة شيعية بعد استشهاد الأمام الحسين وأقروا قائلين : « لقد سألنا حفيد نبينا (ص) أن نساعده ، ولكنا تخاذلنا عن نصرته ومساعدته » [2] . ووصفت بعض المصادر المختار على أنه لم يكن رجلاً

(★) هو المختار أبو عبيد الثقفى الشيعى ، داعى الأمام محمد بن الحنفية .

البلاذرى ، انساب الأشراف ، حـ ٥ (طبعة القدس ١٩٣٦) ، ص ٢٢٥ سطر ١٥ ، وتشير المصادر المشابهة إلى هذا التفسير .

(١) نفسه ، ص ٢٢٢ ، سطر ٢٠ ، ص ٢٢٣ ، سطر ١ .

(٢) نفسه ، ص ٢٠٥ ، سطور ٧ ، ٨ . والفعل المستخدم هنا هو فعل « ينصر » .

راسخ الإيمان وأن الذى حركه فى ثورته هو طموحه إلى السلطة والمجد . وفى رواية يخبرنا المدائنى ، أنه ركب ذات مرة مع المغيرة بن شعبه إلى السوق ، وهو رجل يتشابه معه فى تطلعاته . ونظر المغيرة إلى الناس وقال كالثعلب العجوز : « انى أعرف كلمات مؤثرة يستطيع أى رجل حاذق أن يستميل بها إليه كل هؤلاء الناس وبخاصة الأعاجم منهم » فقال له المختار : « وما هى ياعم ؟ » فقال له : « ساعد آل محمد واثأر لدمائهم » . وقد كان لهذه الكلمات تأثير بالغ على المختار [1] . وبعد أن أخفق فى أن يكون حاكماً على العراق فى حكومة ابن الزبير ، وضع نفسه على رأس ثورة الشيعة .

ولقد أطلق المختار على نفسه لقب وزير الأمام محمد بن الحنفية أو مساعده [2] . واستخدم أيضاً كلمات مشابهة لها نفس المدلول ، ولكنه كان ثابتاً فى استخدام مصطلح وزير ، وكما رأينا فإن لقب « وزير آل محمد » هو اللقب الذى حمل لواءه فى ثورة الشيعة . وإن تفسير تفضيل إستخدامه لهذا اللقب أمر سهل . فبالاضافة إلى بساطة معناه كمساعد لآل محمد ، فهو يحمل أيضاً معنى ورد فى القرآن فى سورة الفرقان (٢٥) : آية ٣٥ « ولقد آتينا موسى الكتاب وجعلنا معه أخاه هارون وزيراً » وهكذا وقف المختار فى علاقته من المهدى موقف على من الرسول (ص) [3] . وقد أوردت مصادرنا الإسلامية وبخاصة البلاذرى ، كثيراً من قصائد المختار البيانية عن النبوة ، وليس هنالك شك فى أنه حاول أن يظهر بأنه رجل صاحب معجزات . ولقد أعطاه لقب وزير آل محمد الذى اصطفاه لنفسه نصيباً فى كرامات آل البيت .

وكما هو معروف ، فإن أبا هاشم بن محمد بن الحنفية قد تنازل عن حقه فى الخلافة لحفيد عبد الله بن العباس ابن عم النبى (ص) (*) . وهكذا آل ميراث

---

(١) نفسه ، ص ٢٢٣ ، سطور ١٧ - ٢١ ، وليست هنالك مصادر مطابقة .
(٢) نفسه ، ص ٢٠٧ ، سطر ١٤ ، وص ٢١٨ ، سطر ١١ ، وص ٢٢٢ ، سطر ٣ .
(٣) أطلق المختار على (الامام) على لقب « الوصى » ، أنظر نفس المصدر السابق ، ص ٢١٨ ، سطر ١١ .
(*) لمحمد بن على بن عبد الله العباس .

المختار إلى العباسيين . وهذا يفسر لنا سبب ظهور لقب وزير آل محمد ثانية فى التاريخ الإسلامى ، وذلك حين وُجد موقف مشابه للموقف الذي وجد المختار فيه نفسه محتاجاً لحلول مماثلة . وهكذا فنحن لسنا فى حاجة لأن ننظر فى أى مصدر خارجي ، غير عربى ، عن معني مصطلح « وزير » .

وفى الختام ، فإننا من الممكن أن نلحظ أن إنكارنا للأصل الساسانى للوزارة لم يكن يعنى أننا نستبعد احتمال تأثير النفوذ الفارسى على بعض وجود هذا النظام ، ولكن فإن مثل هذا النفوذ يجب أن يُدرس دراسة جيدة وأن يُدعم بنفس الأهتمام الذى دعمنا به التفاصيل فيما وضعناه هنا فى هذا البحث عند مناقشتنا للتطور الموضوعى لهذه الوظيفة .

الجـزء الثالـث

تاريـخ الإسـلام الإجتماعـى

الفصل العاشر
مواقف تجاه الحكومة
في الإسلام وفي اليهودية

تتطلب صيغة موضوعنا هذا بعض التعليق . وربما يكون الإختيار الأمثل هو: « مواقف تجاه الدولة » .لكن مفهوم الدولة مخالف لقاموس شرح الكلمات السياسية العويصة فى الإسلام وفى اليهودية . إنها كلمة مستعارة ، وترجمة عن كلمة Polis أو Politeia اليونانية ، دخلت فى العربية والعبرية فقط عندما إكتسبت الفلسفة اليونانية لها مجالاً فى الإسلام وبالتالى فى يهودية العصور الوسطى . والمفاهيم التى سوف نتعامل معها تختص فقط بتلك التى ذات علاقة بالمواطنين المنتمين إلى ممالك عبرية وعربية ، ففى العبرية (ملكوت) ، حكم (سيرارا) ، وزعامة مجتمع (ربانوت) ، والسلطاه(راشوت) ، وما يقابلها من مرادفات عربية ، خاصة « سلطان » . وفى صدر الإسلام ، وهى الفترة التى نضعها فى إعتبارنا ، لم تكن كلمة سلطان تعنى شخص الحاكم ، ، وهذه حقيقة واردة فى الأدب الدينى . إلا أنها ، تقوم مكان ما نشير إليه عامة « بالسلطات » . والمصطلحات اليونانية بهذا الصدد الواردة فى كتاب العهد الجديد هى : exousia و archontes .

وبالنسبة لليهودية فنحن نشير هنا إلى فترة اليهودية القديمة ، من القرن الأول الميلادى حتى الخامس . كذلك فإن السلطات المتأخرة ، مثل آل ميمون (١١٣٥ - ١٢٠٤) ، هم أيضاً كانوا يمثلون حيث وُجدوا ، فى رأينا ، جوهر التراث اليهودى القديم . « والإسلام » هنا يعنى الإسلام المكتمل ، أعنى الفترة الممتدة من القرن الثانى الهجرى حتى القرن الخامس . أو ، من أبو يوسف ، مستشار هارون الرشيد وأحد أوائل المشرعين الذين وصلتنا أعمالهم ، حتى الغزالى ، « مجدد الإسلام » فى القرن الخامس الهجرى . ثم ، بعض المستشارين الذين إستشارتهم الحكومات

المتأخرة ، مثل على سبيل المثال ، فى القرن السادس عشر : الشعرانى ، آخر الموسوعيين العظام وآخر عباقرة رجال الدين المسلمين العظام الذى إستطاع بطريقة نموذجية أن يعقد كل خيوط كل الجدائل الكثيرة التى نسجت طريقها طوال تاريخ الإسلام الدينى الطويل .

والدراسة المقارنة ، التى تُلقى خصائص موقف الديانتين الضوء على بعضهما البعض ، لها ميزة طيبة رغم وجود بعض المصاعب المتأصلة . ولقد كانت يهودية تلك الفترة مستقلة فى أعرافها وفى رفضها للتأثيرات الأجنبية . ولقد بدت أكثر تماسكاً وأصبحت أكثر بلورة من الإسلام التقليدى . ولقد كان المجتمع الإسلامى يعيش فى تدفق أجناس دائم وكان متقبلاً لأكثر التعاليم الأجنبية تشعباً . ولذلك نستطيع أن نفترض من البداية أنه حيثما يتقاسم الإسلام واليهودية أفكاراً عامة عن السلطة ، فإن هذه الأفكار تكون قد صيغت بتماسك أكبر وبتوكيد أكبر فى اليهودية عن الإسلام . ومن ناحية أخرى ، فإن صدر الإسلام لم يكن خاضعاً لإغتراب وحكم أجنبى ، الذى كان من نصيب اليهودية والذى صبغ طابع الأخيرة فى أوجه كثيرة . ولذلك فإن المقارنة بالإسلام من الممكن أن تساعدنا فى أن نميز الأمر الأساسى من الأمر العرضى فى هذا الخصوص فى اليهودية . من أجل ذلك فإن هذه الدراسة المقارنة لن تكون من جانب واحد فحسب ، بل أن هنالك آراء بصدد الدولة فى العالم اليونانى الرومانى من الجانب الآخر ، وكذلك عن جانب أباء الكنيسة ، سوف توضع فى الحسبان .

ويجب أن نشير إلى حقيقة تتعارض لأول وهلة مع ما سبق أن قلناه عن الفرق بين الإسلام ، الذى كان يمتلك السلطة السياسية ، واليهودية ، التى لم تكن تمتلكها . وإن الكتابات الدينية اليهودية تُظهر إهتماماً بالغاً بالحياة العامة وبمشكلة السلطة عن الكتابات الإسلامية المشابهة . ومن المؤكد أنه ليس بمحض الصدفة أن من بين السبعة وسبعين كتاباً للبخارى - وهى أصح مجاميع الحديث - والأربعين كتاباً للغزالى « إحياء علوم الدين » - لا يوجد كتاب واحد يخُصص لمسألة الحكومة .

ومن الجانب الآخر ، فى عهد موسى بن ميمون Maimonides ، فإن قوانين الملكية تحتل مكاناً خاصاً ومميزاً فى تشريعه الكبير - وهى تشكل محتوى آخر أربع عشرة جزء منها .

ويرجع هذا التناقض لظروف لم تكن بالقطع ظروفاً عرضية . فإن الكتب الخمسة الأخيرة لموسى بن ميمون تناقش المجتمعات الملكية وتضع بعض المبادئ الإيجابية وبعض المبادئ السلبية حولها . زيادة على ذلك ، فإن كتاب العهد يمس مسألة الملكية مراراً وتكراراً . وعموماً ، فليست هنالك رواية كاملة منتظمة من روايات العقيدة اليهودية من الممكن أن تتجاهل هذا الموضوع . والقرآن ، من ناحية أخرى ، لا يقول شيئاً عن النظام السياسى كذلك لا تتعرض له الفرائض الدينية . بوضع ذلك فى الإعتبار ، يكون من المفاجئ لنا أن يتعرض لهذا الأمر فى القرن العشرين العالم المسلم الكبير « على عبد الرازق » ، فى كتابه « الإسلام ومبادئ الحكم » (القاهرة ، ١٩٢٥) ويقرر فيه أن الخلافة ليست نظاماً مُلزماً للمجتمع الإسلامى لأن الإسلام كعقيدة ليست لديه نظرية لشكل الدولة المفضل وشكل التنظيم الإجتماعى . ولقد أثار هذا الكتاب ، عند ظهوره ، معارضة شديدة وتنكر له زملاؤه فى جامعة الأزهر بالقاهرة ورؤساؤه فى محكمة مصر الإسلامية العليا . ولقد صنُف كتابه فى رسالة دكتوراه بهولنده خُصصت له على أنه « مُفرط فى الحداثة » . فى نفس الوقت ، توصلت دوائر إسلامية واسعة إلى نفس الإستنتاجات . ويقرر تحليل معقول قام به عضو من المعهد الرئيسى للبحوث الإسلامية فى كراتشى ، الذى أسسة حكومة باكستان حديثاً ، أن الخلافة لا تقم على أى تشريع دينى ورد فى القرآن أو الحديث (١) . وعلى هذا ، فعلينا أن نسلم بأن وضع الدولة داخل نظام الإسلام الدينى يختلف بشدة عنه فى اليهودية .

---

(١) Manzooruddin Ahmed, " The Classical Muslim State ", Islamic Studies, Journal of the Central Institute of Islamic Research, Karachi I , No . 3 (1962), PP. 83 - 104 .

ولهذا الإختلاف جذوره ليس فقط فى الكتابين المقدسين للملتين . وعدم التشابه بين موسى بن ميمون ، الذى ينهى تشريعه بتشريعات الملكية ، والغزالى ، الذى لم يرد فى مؤلفه الكبير فصلاً واحداً خصصه لهذا الشأن الذى تحدث عنه فقط حديثاً عابراً [1] ، من الممكن أن يفسر من واقع اختلاف موقف كل من اليهود والمسلمين من المسيحية .

إن فكرة الملك الذى حباه الله بالنبوة ، والذى بفضل قدرة الله وحكمته سوف يجلب السلام الأبدى للعالم الذى يرزح تحت وطأة الظلم والمعاناة ، قد تأصلت فى اليهودية منذ أيام عيسى ولقد أصبح الأمل فى ظهوره عماد العقيدة اليهودية . ولذلك ، فإن مبدأ الملكية عموماً كان جانباً أساسياً فى اللاهوت اليهودى .

والإسلام أيضاً ، ينتظر مجئ المسيح ، المهدى ، الذى « سوف يملا الأرض عدلاً - بعد أن ملئت جوراً » وحتي الآن ، ليس لهذا الأعتقاد وجود فى القرآن وليس مبدأ هاماً عند السُنة . والوضع يختلف عند الشيعة . ولذلك فإن كل طائفة شيعية تعتبر وظيفة الإمام ، منصباً دينياً كما هو منصب مدنى ، كأمر أساسى فى العقيدة .

وبالإضافة إلى الإختلاف فى الخلفية الكتابية وخلفية الإتجاه والموقف حيال المسيحية ، فإن هنالك ظروفاً تاريخياً خاصة شكلت التناقض الذى أشرنا إليه بين أدب الربابنة والآداب الإسلامية ، وجعل اليهودية التلمودية أكثر إنتباهاً لمشاكل الحياة العامة . ولقد كانت المجتمعات اليهودية مجتمعات صغيرة ، ومشتته ، لكنها تهتم بالفقراء ، والمرضى والعجائز ، كذلك بالنسبة لتعليم الأطفال المعدمين ، وكان عليها أن ترفع الإعتمادات المالية لصيانة بيوت العبادة وأجور موظفى المجتمع ،

---

(١) فى الرسالة القدسية ، يُنهى الغزالى حديثه بملاحظة قصيرة عن الإمامة (أنظر إحياء علوم الدين ، حـ١ ، صـ ٩٣ - ١٠٣) ، لكن المسألة نوقشت فى هذا المجال كجزء من تعارضها مع الشيعة . أنظر أيضاً ، عبد المعز نصر ، فلسفة الغزالى السياسية ، أبو حامد الغزالى ، القاهرة ١٩٦٢ ، صـ ٤٥١ - ٤٧٦ .

ولحد ما كانوا أيضاً يؤدون الوظائف الحكومية مثل إدارة العدالة ، والشرطة المحلية ، وجمع الضرائب .

وتحتاج هذه الخدمات المتعددة مقداراً من التنظيمات الكوميونية . وبالتالى فإن الأفراد يجدون أنفسهم بإستمرار فى مجابهة مع مشاكل القيادة ، بينما تكون للجماعات الإسلامية الغير منتظمة ، والذين يحكمهم خلفاء مستبدون (أوتقراطيون) أو سلاطين ، فرصة قليلة لإكتساب منفعة ذاتية قليلة فى إدارة الدولة .

زيادة على ذلك ، فلقد إرتقت آداب الربابنة القديمة فى الوقت الذى ظلت فيه الأساليب السياسية اليونانية - الرومانية ومجالسها البلدية بفعالية كبيرة ، ولكن بمجئ الإسلام لم يتبقى شئ منها . ولذلك فإن الفرق فى التوقيت والبيئة كان أيضاً ذا أثر ملحوظ .

وبعد أن أحطنا بهذه التحفظات نستطيع الآن أن نعاود فحص النظريات اليهودية والنظريات الإسلامية عن أصل السلطة ، كذلك موقف الدين من الدولة . ويجب ألا نتوقع أن نجد شروحاً منظومة عن هذه الأمور فى الآداب اليهودية والإسلامية ، وفى التلمود وفى الحديث ، مشابهة فى تكامل صيغها لكتابات قضاة الرومان ومشرعيهم . كل ما نجده هو وصايا عامة وحكم وأمثال أخلاقية مشابهة لخطب السناتو عن إيضاحات أولبيانوس .

وتتفق الديانات التوحيدية الثلاث فى الاعتقاد فى الأصل الإلهى للحكومة . ويوجد التعبير الصريح عن هذا الرأي ، الذى تماثل فى كتاب العهد القديم ، فى رسالة بولس الإنجيلية الشهيرة للرومان (الفصل ١٣) التى لم يتوقف آباء الكنيسة وأتباعهم عن ترديدها . وهذه هى كلماتها (بترجمة منقحة معتمدة) :

« دع كل شخص تابعاً لسلطات الحكومة ، لأن ليست هناك سلطة إلا من الرب ، وتلك السلطات التى قامت قامت بإرادة الرب . ولذلك فإن من يقاوم السلطات يقاوم ما اختاره الله ، وأولئك المقاومون يستحقون العقاب . وليس الحكام رعباً لأصحاب السلوك القويم ولكنهم كذلك لأصحاب السلوك المعوج . هل لا تخاف من - فى

السلطة ؟ إذن أفعل ما هو صالح وسوف تنال قبوله ، لأنه هو خادم الرب لصالحك ... لذلك يجب أن يكون المرء تابعاً ، ليس فقط لكى يتجنب غضب الرب ، ولكن أيضاً لراحة ضميره » .

علاوة على ما ورد فى هذا الفصل فإن بولس يتوسع فى قوله ويقرر على وجه الخصوص أنه بحديثه عن « الحكومة » ، فهو لا يعنى الحكومة الرومانية فحسب ، ولكنه يعنى كل شكل من أشكال السلطة .

ولقد رفض كارليزل Carlisle [١] بشدة الرأى القائل بأن هذه الفقرات المنسوبة لبولس ، مثلها مثل آراء مشابهة أخرى (بطرس ١ : ١٣ - ١٤ ؛ تيتوس ١ : ٣) تشير إلى الطموح اليهودى القومى وتعارضه . ولقد كان مور [٢] مفرطاً للغاية حين قال أن رأى بولس يعبر بصدق وأمانة عن وضع علماء اليهود ، برغم أنهم دون شك كان لهم الكثير من المشاركة وطالما أن السلطة خاصية من خصائص الله ، فإن كل سلطة قائمة هى فى النهاية أساساً ناشئة عنه . ولو رجعنا إلى ما ورد فى السفر الأول ٢٩ : ١١ نجد ما نصه : « لك يارب ، تنتمى كل حكومة وكل سلطة » . وأورد أحد ربابنة بابل العبارة التالية : « حتى توزيع المياه للرى » وهى أقل السلطات إعتاد كل فلاح أن يقوم بها - « هى بإرادة الرب » [٣] ولذلك ، فيجب أن يطاع كل صاحب سلطة . « حتى صاحب أقل القليل منها ، طالما أنه أختير لمنصب عام ، يجب أن ينظر إليه على أنه مساوٍ لصاحب أكبر أكبر المناصب » [٤]

1 - Mediaeval Political Theory in the First Centuries of the Christian Era, I, Cambridge, Harvard University Press 1927 - 30, PP. 91 - 92 .

2 - G . F. More, Judaism, vot. II, PP. 113 sq.

3 - Baba Bathra 91 b.

4 - Rosh Ha , Shana 25 b .

والنظرية الأساسية هى أن مملكة الأرض ما هى إلا إنعكاس لحكم السماء [(1)] ، تجد تعبيرها القانونى فى فرض نطق عبارات التمجيد عند رؤية الملك ، حتى ولو كان ملكاً غير يهودى : « تبارك الذى أعطى مجده لخلقه » [(2)] .

إذن فهنالك هالة مقدسة على رأس من يحمل السلطة . وقد قال الرابى يودان فى ذلك : « إبداء الصفاقة تجاه الملك يشبه إبداؤها أمام الرب » [(3)] و ، « وحين تطيع العامة الحاكم ، يمثل الحاكم ... الرب ، ويحمل عنهم مطالبهم » [(4)] بمعنى القول أن الله جعل من يحكمون وكلاء ... على الأرض .

ومع ذلك ، لم تتوقف اليهودية عن التأكيد ، على ما فعله قضاة الرومان ومحلفيهم من قبل ، على أن السلطة العليا بيد مجموع الشعب الذى يفوض الحكام فى تسلمها . ولقد تقرر ذلك بصراحة وورد فى كتاب موسى بن ميمون الخامس كذلك ورد فى كتاب « ...رسل » « وأنت سوف تقول : إنى أرغب فى اختيار ملك (ليحكمنى) » ، « سوف تختار ملكاً ليحكمك » ، « أنت سوف تختار بنفسك .... وهكذا » [(5)] ويتوسع تلمود أورشليم فى ذلك بالقول : « ... مكتوباً : أنا الرب الذى أختار ، ولكنك أنت سوف تختار ، إنك أنت الذى تجعل على نفسك ملكاً» (٦) .

---

1 - Berakhoth 58 a.

2 - Ibid.

3 - Bereshith Rabba, chapter 94,ed. theodor-Albeek,P. 1183.

4 -Devarim Rabba, Chapter I.

٥ - سفر تثنية الاشتراع ١٧ : ١٤ - ١٥ .

٦ - السانهدرين ، الفصل الثانى ، نهاية الورقة ٢٠ ، يحتوى معظم هذا الفصل على عدد من التقارير عن الخلاف بين الناسى ، أو البطريرك ، رأس المجتمع اليهودى فى فلسطين ، ورجال الدين ، انظر ما يلى .

وهنالك قصص كثيرة فى كتاب العهد ، مثل قصة يوثام (القضاة ٩ : ٧ - ١٠) ، إنتخاب الملك صموييل (صموييل الأول ١١ : ١٥) ، وإتفاق الزعماء على أن يصبح داود ملكاً على اليهودية . صموييل الثانى ٥ : ١ - ٣) ورفض بيت داود من جانب القبائل العشر (الملوك الأول ١٢ : ١ - ١٧) يؤكد فكرة أن الحاكم يتسلم منصبه من محكوميه . وعلى نحو مطرد واضح حقيقة أن خلال الأحكام التوارتية ، فإن السلطة القضائية العليا تتركز فى العدة » ، فى الوقت الذى لا مكان فيه للملك ، على الأقل فى كتب موسى بن ميمون الخمسة . على أن ، الأسبقية التوارتية وحدها ، لم تكن تفسر لتقوية الربابنة على الناس كأصل للسلطة . فكما أشير إليه من قبل ، فإن حياة المجتمع اليهودى المتشددة للغاية فى زمن التلمود لم تسمح لفكرة الطاعة العمياء للسلطات ، كما أشار إلى ذلك بولس بقوله : « إنكم ستقفون جميعاً فى ذلك اليوم أمام الرب ، رؤساؤكم ، ورؤساء قبائلكم ، وكبرائكم ، وموظفيكم » ويعلق الربابنة على هذا النص التوراتى بالآتى : « برغم أننى إخترت لكم رؤساء ، وزعماء لكم ، فإنكم جميعاً متساوون فى نظرى ، لأنكم « وتواصل الآية القول ، « كلكم رجال اسرائيل » [١] .

فى هذه الروح (الدينية بالطبع) صيغ تشريع مفاده ألا يُنصب ملك « دون إنتخاب من مجلس أعلى يتكون أفراده من واحد وسبعين عضواً [٢] . ولقد أقام نفس الموقف الحكم الفعلى : « لا يُختار رئيساً لمجتمع دون التحقق من رغبة هذا المجتمع فيه » [٣] و ، عموماً : « لا يُقام عمل عام دون تأكيد مسبق بموافقة العامة » [٤] .

---

(١) Tanhuma Nissavim, ed. S.Buber, P. 49
والاقتباس من تثنية الاشتراع ٢٩ : ٩

(٢) Tosefta Sanhedrin 2 : 13 .

(٣) Berakhoth 55 a :

(٤) Tosefta Sanhedrin 2 : 13 .

ونظرية « الرأى العام » هذه وقبول وموافقة الأغلبية أمران ليس شائعين فى الإسلام [1] وإنه يُنقل فقط إلى طائفة ثوار الخوارج ، الذين كان أساس حركتهم هو معارضة السلطة القائمة آنذاك . وفكرة « حق المعارضة » ، استمده الخوارج من منطق أن الحاكم الفاسد ، بالقطع ، لا يمكن أن يكون إختيار الله .

والبيعة (مصافحة الأيدى للحاكم لإعلان قبول سلطته) لا يمكن أن تُعتبر « إنتخاباً » تحت أى ظرف من الظروف . فهى تعبير عن تعهد متبادل ، جاء ليعترف بحاكم إكتسب سلطته إما بالاختيار ، أو الوراثة ، أو إغتصاب للحكم ، أو أى وسيلة أخرى . وتتشابه البيعة مع ميثاق بنى إسرائيل القديم من جهة والاحتفال المحيط بالموافقة الملكية فى الولايات التيوتونية من جهة أخرى . وحتى الاحتفال التيوتونى ، لم يستطع أيضاً أن يحدد أصل السلطة . لكن ، فى أوروبا ، برغم أن المشاركة محدودة ، فإن التبوء الملكى ، مثله مثل تقليد القاضى المستقل قد فتح الطريق لقيام الحكومة الدستورية الحديثة . وعلى النقيض ، فإنه بعد وفاة محمد بجيلين فقدت البيعة أهم خصائصها العملية ، وأصبح القاضى مجرد موظف يعتمد على هوى الحاكم . ولقد كان أبو يوسف ، الذى يتصدر علماء الحديث الأول لعدة سنين ، كان مدركاً لأصل واحد من أصول السلطة : وهو إختيار الله الذى به أصبح الخليفة خليفة الله فى الأرض . ولقد فُسر هذا المفهوم بإسقاط كلمة « رسول » من عبارة « خليفة رسول الله » ، إلى « خليفة الله » ، التى تجعل الخليفة ممثلاً لله نفسه . ولقد عُلم أن أبا يوسف ، شأنه فى ذلك شأن زملائه المحدثين المشهورين ،

(1) توجد الإشارة إلى هذه الفكرة عند الغزالى ، إحياء أصول الدين ، جـ ١ ، ص ١٠٢ . ولقد شرح الصفات الواجب توافرها فى الحاكم (الحكمة ، التدين ، وأن يكون أصله من قريش قبيلة النبى) ، ويواصل قوله : « وإذا تواجدت هذه الصفات فى عدة أشخاص ، فإن الحاكم يُصبح من تعترف به الأغلبية ، ومن يخالف الجماعة فهو آثم » . وهذه الرواية ليست تتصل باختيار الخليفة ولكنها تحذير من معارضة الحاكم الذى إرتضت به جماعة المسلمين . وفكرة أن معارضة الحاكم هى هدم للإسلام ووحدته فكرة قديمة شائعة .

فرضوا الطاعة التامة للسلطة الحاكمة بنسبتهم ذلك إلى حديث للرسول يقول نصه : وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ، « ولو وُلى عليكم عبد حبشى أفطس الأنف أجعد الشعر فأطيعوه » (١) ويعتقد جولدتزيهر أن لهذا القول جذوراً خارجية وأنه يعكس معارضة الخوارج للمطالبين بالحكم (٢) . ولقد إستخدم أبو يوسف هذا القول كحجة أصلية (تضمنت كتاباً موجه للخليفة) فى الدفاع عن الطاعة العمياء للحاكم . وذلك معناه ، بالنسبة لقاضى هارون الرشيد ، أن التملك الفعلى للقوة هو البرهان الضرورى والكافى لممارسة السلطة ، بصرف النظر عن المؤهلات الشخصية للحاكم .

وبعد ذلك بثلاثة قرون إستغل الإمام الغزالى هذا الحديث فى تدعيم السلطة الشرعية للعسكرين المماليك الذين ذاعت سلطتهم خلال العالم الإسلامى (٣) . وذهب الشيخ الشعرانى الصوفى فى القرن السادس عشر إلى أبعد من ذلك . ولقد كان فى رأيه أن كل شخص فى السلطة ، حتى ولو لم يكن خليفة من آل البيت ، فى وضع مقدس ، ويستطيع المرء القول ، بأنه فى وضع ساحر كذلك .

وهو نفس الشعرانى الذى سوف نراه مؤخراً واحداً من أشد الناس إنكاراً فى موقفه تجاه السلطة . فنراه يقول : « حين يذهب المرء لرؤية الحاكم ، لابد أن يكون الشخص طاهر البدن والروح ، لأن الحكام - الذين منحهم الله السلطة لرعاية مخلوقاته - هم البوابات التى توُصل إلى الله . والطلب من الحاكم هو الطلب من الله » (٤) . ويجب على المرء أن يذل نفسه فى حضرة الحاكم ، لأن الله يكمن فيه .

---

(١) أبو يوسف ، كتاب الخراج ، ١٣٤٦ هـ ، صـ ١٠ ، وعن الأحاديث ، أنظر ،

A.J.Wensinck, Concordance ... de la tradition musulmane, Leiden I (1936), P. 327 .

بمقتطفات من ابن ماجة ، والترمذى ، وأحمد بن حنبل .

(٢) I. Goldziher, Vorlesungen uber den Islam, Heidelberg 1910, P . 205 .

(٣) إحياء علوم الدين ، حـ ٢ ، صـ ١٢٤ .

(٤) الشعرانى ، البحر المورود ، ص ١١٨ .

وعلى المرء أن يقبل أيادى الحاكم وأرجله كما يبجل الشخص العالم الذى لا يعمل بما يعظ الناس به [1] . ودعاء الحاكم يُسمع إذا كان لصالح الغير ، برغم عدم صلاح دعائه . ولقد أكدت دعاوى الشعرانى العظيم هذا التعبير ، حينما تضرع إلى الله فى سنة ١٥٣٨ لأمر ما ، ولم يُستجب لدعائه ، وأستجيب لطلبه حين دعى له بشأنه الباشا التركى فى القاهرة [2] . على أن الحاكم المعزول ، لا يُحترم ، لأن الإحترام يكون للمنصب لا للشخص [3] .

نستطيع إذن ، أن نرى ، أنه بينما تتفق وجهات النظر اليهودية والإسلامية بصدد أصل السلطة عموماً ، إلا أنها تختلف بمقاييس أكبر بصدد هذا الموضوع . فهم ، على أي حال ، مجمعين فى موقفهم تجاه أولئك الذين فى السلطة ، ومجمعين فى معارضتهم المشاركة فى السلطة ، إجماعاً عجيباً يستحق دراسة شاملة . وسوف تُدرس آراء الإسلام الأول حول الموضوع أولاً ، طالما أنها خالية من معاناة الاغتراب (عن الوطن) وسيطرة الجاهلية . ولا يزال فى الإسلام ، ربما أكثر مما فى اليهودية ، تعتبر السلطة - برغم أصلها المقدس ، أنها أصل كل جذور ووجود الشر ، والتعامل معها يجب أن يُتجنب بالمرة . ولقد قال عمر الثانى (إبن عبد العزيز) فى ذلك : « لا تضع وقتك فى صحبة الأمير ، حتى لوكنت تقوده إلى الطريق القويم ، ذلك لأن وزر ضياع الوقت معه أعظم من أى منفعه تحصلها »[4] .

---

(١) نفسه ، صـ ٢٠٥ - ٢٠٩ .

(٢) نفس المعلومة وردت فى تلمود أورشليم ، .Ta'anit 1 : 4, P. 64 b « حين يُختار شخص كقائد ، فإن دعواته تُقبل منه (بمعنى أن الله يستجيب لدعائه » .

(٣) الشعرانى ، نفسه ، صـ ٢٠٣ ، وصـ ١٥٥ - ١٥٦ ، حيث تحدث الشعرانى عن السلطة .

(٤) « ويتذكر المرء ما ورد بصددها فى التلمود من القول » Ibid . P. 250 .
« لا تقترب من بابها - يقصد الحكومة » Avoda Zara 17a.

ولقد طابقت هذا الرأى إجراءات عملية . ولقد فضل كل من الإمام أبى حنيفة وسفيان الثورى وآخرين ، النفى ، والسجن ، والجلد فى مكان عام عن خدمة الحكومة . وكان ذلك فى العصر الذهبى للعباسيين [١] . ولم يُعترف بأبى يوسف ، الذى يُعتبر كتابه عن التشريع العام من أهم الوثائق الإنسانية وينم على إتجاه مثالى ، على أنه ناقل أمين ، « مع صحبته للسلطان » ، بسبب توافقه مع الحكومة ومشاركته لها . [٢] ولقد تقابل الإتجاه السلبى لسلطة أيضاً فى تراجم حياة علماء آخرين مقارنة بآراء بعض الربانة من أن بعض أعضاء السنهدرين قد تجنبوا مورد خاى بعد أن أحرز السلطة والتحق ببلاط الملك الفارسى [٣] .

وغالباً ما كانت مشكلة العلماء الفقهية عن دخول عالم الدين فى حاشية الحاكم ، صحبة السلطان ، مثار جدل فى الفقه والنصوص الأخلاقية . ولقد وجه أبو الليث السمر قندى ، أحد أشهر الناقدين المسلمين خلال القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) إهتمامه نحو هذه المسألة . ويقول السمر قندى عن أنس بن مالك ، خادم الرسول ، أن العلماء « هم ورثة الأنبياء ، وحين يقتربون من الحكام ويشاركون فى الأعمال الدنيوية فإنهم بذلك يخونون الأنبياء . ويجب أن يحرص المرء من مثلهم ويتجنبهم » [٤] .

---

(١) أنظر ، H.F.Amedroz in JRAS 1910, P . 775, A.Mez, Die Renaissance des gslams, Heidelberg 1922, PP. 209 - 10 بعض هذه الروايات من المحتمل أن تكون كاذبة لكن البعض الآخر صحيح .

(٢) وهذا حكم الطبرى عليه ، أورده عنه أبن خلكان فى كتاب وفياته .

(٣) Megilla 16 b.

(٤) أبو الليث السمر قندى ، تنبيه الغافلين ، صـ ١٧٨ .

وعن إبن مسعود يقول أحد الصحابة : « رجل الدين الذى يذهب لرؤية الحاكم يخسر دينه . لأنه بالأشياء التى يُسر بها الحاكم يُغضب الله » [1] . ولقد كان السمرقندى معتدلاً فى آرائه عن أرباح العمل والتكدس السكانى فى العاصمة ، لكنه رفض بشدة وتشدد مع العمل مع الحكومة .وهنالك آراء مماثلة أخذ بها عالم الدين اليهودى الجاعون سعديا ، الذى سبق أبا الليث بجيل واحد . بينما كان عنده مسموحاً التمتع (بالطبع إلى حد محدود) بالطعام والشراب ، والنساء ، والمال والبنون ، « فالمرء يجب ألا يرغب فى السلطة على الإطلاق . إلا إذا فرضت عليه ، فعليه أن يتقبلها ، ويكون قبوله ذلك فقط من أجل تطبيق الشرع ولأن يهدى الناس إلى الطريق القويم » [2] .

ولقد تعامل الغزالى مع هذه المسألة بقدر كاف وكافح معها فى مناسبات عدة . ولقد سمى الفصل المخصص لها فى كتابه إحياء أصول الدين « بالتعامل مع الحكام الأشرار »، ولكن أصبح من الواضح من المناقشة أن كل حكام عهده كانوا يخضعون لهذا الوصف ، وأن كل منفعة من السلطة كانت محل شك من وجهة النظر الدينية [3] . ولقد أورد عن أبى ذر عن رسول الله أنه قال : « كلما إقترب المرء من السلطة كلما إبتعد عن الله » [4]. وإختتم حديثه بالقول أنه المفروض شرعاً تجنب السلطة ولخص ذلك بقوله : « فلا يراهم ولا يرونه » [5] وكان هذا القول من الأقوال المأثورة للخليفة العباسى المأمون : « سعيد ذلك الرجل الذى له بيت واسع ، وزوجة جميلة ، وإحتياجات كافية - ولا يعرفنا ولا نعرفه » [6] وحين يلتقى

---

(١) Ibid .

(٢) Saadya, Emunot etc, Chaprer 10 .

(٣) إحياء أصول الدين ، حـ٢ ، صـ ١٢٢ .

(٤) نفس المصدر السابق ، صـ١٢٩ السطر الخامس من أسفل .

(٥) نفس المصدر السابق ، صـ ١٢٨ ، السطر السادس من أسفل .

(٦) الغزولى ، مطالع البدور ، حـ١ ، صـ ١٢ ، أوردها جوربناوم فى كتابه : Medieval Islam, Chicago 1946, P. 250 note67 وهذا القول مشابه لقولين تلموديين : أ : « ثلاثة يُسعدن الإنسان (يبهجن قلبه) « منزل جميل ، وزوجة جميلة - وملابس جميلة » بيراخوت ٥٥٧ . : « يوصف ناظر المدرسة بأنه رجل سعيد لأن الملك لا يمر إطلاقاً أمام بيته » ، كيشوبوث ٦٢ أ .

عالم من رجال الدين بحاكم فاسد على الملاء ، يجب أن يبجله ، حتى لا يحرض الناس على الثورة ، التى حرمها الإسلام بشدة . ومن ناحية أخرى ، حين يلتقى العالم بالحاكم لقاءاً خاصاً ، فيجب ألا يقوم له – حتى يبين له عظمة الدين [1] .

ولقد تعامل الغزالى مع عدد من المسائل التشريعية النابعة من ظلم وتعسف الحكومة فى كتابه إحياء علوم الدين وفى كتب أخرى . ويأتى تشابه تلك المسائل التى أزاح الغبار عنها فى هذه الحالة بتلك التى نوقشت فى التلمود بنتائج مدهشة وتفاصيل صغيرة دقيقة . وهكذا ، فإن كل المصادر تصطنع المشكلة التالية وهى : هل يُسمح بعبور جسر بنته الحكومة من بضائع مسروقة بالقوة ؟ [1] وعن هذا الأمر ، يدعى الغزالى بأن أي فوائد مادية نتجت من الحكام وموظيفهم فهى محرمة شرعاً ، لأن كل الأموال التى يستحوذون عليها إما مسروقة أو مشكوك فى أنها تكون كذلك . وغنى عن القول من أن تسلم هدايا من الحاكم تعتبر رذيلة شرعاً .

ويعتقد القشيرى ، فى مقدمة كتابه عن الصوفية ، الذى كتبه سنة ١٠٤٥ ، أن سبب إنهيار حركة الصوفية يرجع فى الحقيقة إلى أن الصوفيين كانوا يتقبلون بأنتظام هدايا من مسئولى الحكومة . ويقرر الشعرانى ، الذى ذكر آنفاً كمدافع شديد عن حق الحاكم المقدس ، حقيقة أنه لم يستظل طوال حياته بظل قصر الأمير ، طالما أن ذلك يعنى استمتاعه بالحماية من الشمس الحارقة بواسطة مبنى بُنى بوسائل غير شرعية [2] . فهو يعتبر نفسه مذنباً حين يجتمع مع حاكم لأغراض ليست دينية أو مع صنف من العلماء حين يدعون إلى مأدبة الأمير ، يخبئون كسرة خبز تحت عباءاتهم يأكلون منها خلال إحتفال الطعام وحتى لا يشاركون فى طعام الأمير [3] .

---

(١) إحياء علوم الدين ، صـ ١٣٤ ، سطر ١ ، Baba Qamma 1036 .
عاش الربابنة الذين ناقشوا هذه المسألة فى القرن الرابع .
(٢) لطائف المنن والأخلاق ، حـ١ ، صـ ٥ ، سطر ٨ من أسفل .
(٣) نفس المصدر ، حـ ٢ ، صـ ١١ .

ومن الطبيعى ، أن مثل هذا السلوك كان مُحقاً ، وفى بعض الأحيان كان أيضاً خطيراً . وفى وقت من الأوقات إنتشر قدر كبير من الأقوال والحكايات تحاول أن تثبت أن كثيراً من أولياء المسلمين الكبار قد تقبلوا بالفعل هدايا من أولئك الذين فى السلطة [١] . ولقد كان الغزالى على علم بهذا النوع من الكتابات ، ولكنه وغيره كانوا قادرين على مخالفة ماتوصلت إليه هذه الكتابات والقصص كيفما أتفق .

ولم يكن أيضاص معمولاً بتحريم تقبل وظائف الحكومة . ولقد كان بعض الكتاب غير متزمتين فى هذا الخصوص وسمحوا بالعمل فى الحكومة فى حالة التعرض للمصاعب المالية والحاجة . لكنهم أصروا ، على أن يظل المنصب المشغول أميناً [٢] . ولا يزال يعتبر عموماً متناقضاً مع التدين أن تشد فى طلب الوظيفة [٣] . ولذلك نقرأ قصصاً عن حكام صالحين يوافقون على إختيارهم للحكم بعد أن يجبروا على ذلك ، وكانوا قد رفضوا قبوله فى البداية [٤] . ولم يُقيد رفض قبول هذا الشرف فى الإسلام . ويزودنا كتاب العهد بشواهد وافرة ، بداية من موسى ، عن إنتشار هذا الرفض . وفى الصين ، يُطلب رفض المنصب من باب آداب السلوك [٥] . على أنه ، لم تكن هذه العادة مجرد عادة تأدبية ، ولكنها كانت

---

(١) زكى مبارك ، التصويف الإسلامى ، القاهرة ١٩٣٨ ، حـ٢ ، صـ١٨٨ - ١٨٩ .

(٢) أنظر ، R.A.Nicholson, JRAS 1912 , PP. 511 - 8, H.S. Nyberg, Kleine Schriften des Ibn Arabi, Leiden 1919. P. 103 FF .

(٣) أنظر ، طبقات إبن سعد ، حـ٨ ، الفصل الثانى ، صـ ١٤١ ، أبو نعمان الأصفهانى ، تذكرة الأولياء ، حـ ٨ ، صـ٨٠ ، سطر ٩ .

(٤) مجير الدين ، الأنس الجليل ، حـ١ ، صـ ٢١٧ .

(٥) A.J.Wensink, " The Refused Dignity ", A Volume of Oriental studies Presented to E.G.Bromne, Cambridge 1922, PP. 491 - 499 .

ويبين ڤنسنك أن الرهبان النساك رفضوا أن يصيروا أساقفه بنفس الطريقة التى رفضها علماء المسلمين عند أختيارهم لمنصب القاضى . أنظر أيضاً ، ، Martin Buber, P. 187 .

موضوعاً يتعلق بالضمير . ولقد إعتبر قاضى المدينة الذى حاول الخليفة المهدى إجباره على تولى منصب حكومى فرفض وقام بجلده أمام الناس ، ولم يعتبر القاضى هذا الجلد إهانة له بل إعتبره كفارة عن ذنب تعاونه مع الحكام .

وحقيقة أن أطباء المسلمين قد حاولوا أن يستفيدوا من السلطة المدنية من أجل تقويض أفكار إعتبروها أفكاراً مُهلكة [١] . مثل هذه الأعمال تعكس قولاً فارسياً قديماً أن الحكومة والدين أخوان . هذا المثل ، الذى نسبته كتب الأدب العربى مرات عديدة كجزء من وصية الملك الفارسى أردشير لإبنه سابور ، قد نُسب للرسول محمد فى الحديث الشريف . لكن معظم علماء المسلمين أقروا بأن هذا الحديث حديث موضوع ، وأنه بالقطع لا يوجد ضمن مجاميع الحديث الصحيحة [٢] . ولقد أقروا بأن الحكومة والدين وفقاً لتعاليم الإسلام ليسوا بإخوة ، وإنما خصماء .

ولو عدنا الآن إلى الأدب العبرى عن نفس الموضوع ، وإستبعدنا كل المصادر الرومانية والفارسية والمصادر غير اليهودية والحكومات غير اليهودية الأخرى وحددنا أنفسنا بالآراء تحدثت عما يتصل بالقيادة داخل المجتمع اليهودى . إذا فعلنا ذلك ، ستكون مقارنتنا بالإسلام أكثرمباشرة ولاضرر عليها من سيطرة العناصر الأجنبية ، التى لم يكن لها وجود فى القرون الأولى لقيام دولة الإسلام . فنفس الشيىء، سنجد التشابه بين مفهوم الديانتين مدهشاً . فبرغم كل المديح « لأولئك الذين يؤدون خدمات مخلصةلإحتياجات المجتمع » ،فإنه أعتقد بأن البحث عن القيادة العامة شيء بعيد عن العفاف . « أحب العمل وأترك الوظيفة » ، بمعنى حاول أن تتكسب من أى مهنة عدا الوظيفة العامة ، وهى النصيحة التى كانت متداولة من جانب الآباء فى زمن الملك هيرودس [٣] . وبعد ذلك بمائتى عام نقرأ : « الوظيفة

(١) أنظر عن هذا النحو ، I. Goldzhier, Wiener Zeitschrift Fur die Kunde des Morgenlandes 15 (1901),P.36,Note 4. Schreiner,ZDMG 52 (1898), PP. 537- 9. 62 (1908),PP.g-14.

(٢) I. Goldziher, Revue d,histoire des religion 43 (1901),P.7. Note 2, ZDMG 62 (1908), P.2. Note I.

(٣) Pirqe Avoth I: 10.

تدفن من يتمسك بها » ، وضُرب هذا المثل وورد فى كتاب العهد ، أورده رابى عالم ، يعتبر النموذج المثالى للرابى . وعاصر أكثر من أربعة ملوك (عيسى ١ :١، جيرميا ١ : ١-٣) [١] ، وليس هنالك ما يدل على ذلك من قبول وجهات النظر هذه عموماً من قصة وردت عن الرابى آمى Rabbi Ammi ، الذى ندم ، وهو على فراش الموت ، من عدم مشاركته فى الحياة العامة . ولقد وجد تلاميذه وأصدقاؤه فى عزائهم له أنه « من أكبر فضائله رفضه أن يكون قاضياً ورفضه المطلق للبحث عن وظيفة عامة » [٢] . وميل مشابه لما ظهر من جانب أبى ذر ، حيث ورد فى قول الرابى المتشدد « ياللوظيفة العامة إنها تجرد حاملها من الخوف من الله » [٣] . وهذا ما كتبه بالنص موسى بن ميمون « رئيس اليهود » تحت حكم الأيوبيين - فى أحد خطاباته : « فمعظم رجال الدين يتجردون من الخوف حين يتولون السلطة » [٤] وكان يشير إلى موظفى « أمير الدياسبورا » ، أو الرئيس العلمانى لمجتمع اليهود فى العراق وآرامن أخرى من القسم الشرقى من دولة الخلافة ، الذى تسلم مخالفاً لضميره مكافآت مقابل خدماتهم . « فلئن تكسب درهماً واحداً من عملك فى الحياكة ، أو النجارة ، أو النسيج أفضل من الأرباح التى يمنحها لك أمير الدياسبورا » [٥] .

حفاظاً على هذه التعاليم والتعاليم الإسلامية أيضاً فى هذا الخصوص ، نجد الرابى العازار يرفض أى هدايا يرسلها له الناسى - الممثل الفلسطينى لأمير الدياسبورا - ورفضه أي دعوة غذاء بمنزل الناسى[٦] . وربما كان أكثر التعبيرات حدة

---

(١) Pesahim 87 b .

(٢) Tanhuma, Mishpatim 2 .

(٣) Midrash ha - Gabol, ed . S. Schechter, P. 412 .

(٤) Mose ben Maimon, Epistulae, ed . DH. Baneth, Jerualem 1946, P. 63 .

(٥) Ibid, 68 .

(٦) Hullin 53 b .

لوجهة النظر اليهودية المتشائمة عن السلطة هو رأى المعلم التلمودى الشهير الذى ينحدر من سلالة الملك صموييل حيث يقول : « لماذا إنتهت سلالة شاؤل مبكراً ؟ لأنها لم تكن تشينها الفوضى والإضطراب « لأنه » لا يُقبل أحد كقائد عام إلا من حمل على كتفيه جراباً مملوءاً بالأفاعى الدنسة » ، بمعنى ، أن القائد ينجح فقط فى الحكم إذا كان مستعداً للتغاضى عن قواعد الأخلاق والأداب .

وآخر الأمر لنا أن نتساءل عن السبب فى هذا الإتجاه السلبى تجاه الحكومة والقيادة الشعبية عموماً الذى نجده فى تقارير زائدة للغاية للمفسرين الثقاة من المسلمين واليهود ؟ ومن الطبيعى أن هنالك ظروفاً طارئة كثيرة فى تاريخ الديانتين الطويل ساعدت على قيام هذا الإتجاه . وإذا إقتصرنا على الإسلام ، فيجب أن نناقش أولاً مسألة أن روح الحرية وكذلك شيوع الفوضى بين قبائل عرب الجاهلية قد أحييت فى الإسلام على أرضية دينية فى شكل معارضة الحكومة المقامة . هذه المناقشة تدعمها الحقيقة التى لا تُنكر وهى أن أقوى جماعات المعارضة الدينية فى صدر الإسلام وهى جماعة الخوارج كانت تتألف معظمها من القبائل العربية الأصيلة . وإتجاه مماثل من الممكن أن يُدرك فى تاريخ إسرائيل القديم .

فضلاً عن ذلك ، فمصادفة ما نجد قليلاً من الحكام يظهرون فى أوائل الإسلام نستطيع أن نعتبرهم أبطالاً للدين . ووفقاً للنظرية الإسلامية فليس هنالك سوى الخلفاء الأول والأربعة الراشدون الذين سلكوا الطريق القويم فى الحكم . ومن تلوهم كانوا ملوكاً ، « حكام عقيمون » ، أعنى : قوة مجردة من القيم الدينية . ودون ريب ، فإن هذا التصريح تصريح شامل لأن الخليفة الثالث من هؤلاء الخلفاء الراشدين الأربعة ، لكونه رجل عجوز حسن النية ، سمح لحكمه بأن يتفسخ بسبب محاباة الأقارب المخزى الذى نتج عنه قتله بإسم الإسلام . (*) ومن ناحية أخرى ،

---

(١) Yoma 22 b. Samuel
ولقد أعتمد هذا القول واحد من أشهر مؤسسى الأكاديمية اليهودية فى بابل بالعراق .

(★) هنالك دراسات كثيرة عن عصر الخليفة عثمان قامت بأنصافه ودفع أى إتهام ضده ، دون شك لم تتح للمؤلف فرصة الأطلاع عليها ، ويتضح ذلك من قصور معلوماته عن الأحداث التاريخية التى وقعت فى العالم الإسلامى فى صدر الإسلام .

فهنالك عدد من الحكام بعد الخلفاء الراشدين الأربعة الأول تشددوا فى أخذهم بالإسلام ، بين الأمويين ، الذين خلفوا الراشدين فى الحكم ، وبين العباسيين الذين حلوا محل الأمويين . ولا يزال حتى الآن لا نستطيع أن نجد خليفة من الأمويين جدير بالحماس للدين ، ما عدا الخليفة عمر الثانى (إبن عبد العزيز) الذى حكم فقط لمدة ثلاثة أعوام ونصف (★) ، ومع العباسيين يصبح الوضع أسوأ . فبرغم قيام حكمهم على دعوى أنهم أبناء عم النبى وورثة حكمه الحقيقيون ، فإن معظمهم قد أبدى أسلوباً للسلوك مخالفاً للورع والتقوى ، وفى الوقت الذى كان فيه البلاط يعيش فى ترف ورفاهية كان يعم عامة الشعب القهر والقمع الذى لا يرحم . وخلال فترة الروحانية الأولى فى الإسلام ، فى فترة حكم الأمويين ، كان هنالك عامل عرضى آخر ساهم فى إنسلاخ الدين عن الدولة . فلقد نمت فى بلاد العراق أساساً معارف الدين الإسلامى ، وتشريعه وأفكاره . والعراق لكونه أكثر البلدان سكاناً من القبائل العربية عن البلدان الجديدة المفتوحة ، وجد نفسه فى حالة ثورة دائمة ضد الحكومة الأموية ، التى كان مقرها فى العاصمة دمشق والتى كانت تعتمد فى بقائها على فرق جنود القبائل الشامية . وعلى هذا فإن العداء بين الحكام ورجال الدين أصبح مؤكداً بالصراعات الإقليمية والعداء الإقليمى .

وأخيراً ، فإنه ما كاد يمضى على حكم العباسيين أكثر من مائة عام ، حتى بدأ الخلفاء وحكامهم فى إستخدام المرتزقة الأجانب المتبربرين كحرس خاص لهم وقوات ، وسرعان ما أصبح الأخارى الحكام الفعليين للإمبراطورية . وعلى هذا ، فقد تكون فى الإسلام فى المراحل المبكرة من تاريخه ، موقفاً مشابهاً لما حدث فى اليهودية خلال أخصب فتراتها : حكومة يسيطر عليها الأجانب ، الذين كانوا ، أو الذين أعتُبروا ، أقل شأناً أو قيمة .

(★) لم يحكم عمر بن عبد العزيز سوى عامين ، من ٩٩ إلى ١٠١ هـ ، توفى بعدهما .

على أنه ، لم تكن العوامل السلبية وحدها هي التي يُعْزى إليها أن أصبح علماء الدين المسلمين غرباء عن الدولة . ولكن ذلك يُعزى إلى الموقف القوى والجازم لهذه الجماعة الذى جعل موقفهم الشديد الصلابة من السلطات ممكناً . وإن طبيعة الإسلام ، مثل اليهودية ، تستلزم وجود مجتمع حر من علماء رجال الدين . ومن البديهى أن يكون هنالك بعض الإتصال التاريخى بين الجانبين ، بمعنى أن علماء رجال الدين المسلمين قد أخذوا النموذج اليهودى وأنهم كانوا على إتصال بهم » (١) على أن الظروف التاريخية الخاصة التى أفرزت طبقة الفقهاء ، أو رجال الدين العلماء بأوسع معنى للكلمة ، كانت متعددة وطليقة . ولقد تلقى أتباع محمد الأول ومن حكم بعدهم ، خلال الثلاثة أجيال الأولى ، رواتب ثابته من الحكومة الإسلامية . ولقد مكن هذا العطاء وهذا الدخل الثابت الكثيرين منهم أن يحيوا حياة سهلة وأن يشارك آخرون منهم فى المضاربات الإقتصادية الجديدة التى لم يكن هنالك سبيل لتجنبها وتيسرها التى سببها ازدياد الثروة الناتج عن الفتوحات الإسلامية . ولقد أستغل الكثيرون الفراغ والثروات المكتسبة لتبديدها فى حياة الإستمتاع بالموسيقى والشعر والآداب . على أنه كان هنالك أيضاً آخرون شغلوا أنفسهم بالمشاكل العملية والمسائل الفقهية التى إصطنعها الدين . وهكذا ، إرتقى خلال القرون الثلاثة الأول للإسلام مجتمع شعب كبير مستقل إقتصادياً وثقافياً ، كان جل همه التفسير للإسلام والتقيد والالتزام الكامل به . وعادة ، فإن هؤلاء الناس كانوا فى غنى عن الحكومة . ولذلك ، فإنهم يستطيعون بسهولة أن يعيشوا فى معزل عنها ، حينما يعهد إليهم ضميرهم بمثل هذا العمل (٢) .

ولقد تغير الموقف تماماً فى القرون المتأخرة ، حين أضطر العلماء على أن

---

(١) لمزيد من التفاصيل ، أنظر :

S.D. Goitein, Jews and Arabs, Newyork 1964, P. 46 FF. " The Jewish Tradition in Islam ".

(٢) سوف يرد فيما بعد كيفية نمو هذه الطبقة فى الفصل الحادى عشر من هذا الكتاب .

يتكسبوا من العمل فى الحكومة (كقضاة ، أو موظفين فى ديوان الإنشاء وغيره من الدواوين أو مدرسين) ، كذلك دفعت الرغبة فى الترقى فى سلك الوظيفة العلماء للخضوع للحكام . ولقد سبب الإطناب فى الكلام الكثير من الكرب لزملائهم أحسن آخر المفسرين المسلمين من أمثال الغزالى وإبن تيمية ، الذين صمموا على إمتداد واسع للإصلاح الدينى الذى طالبوا به [1] .

وتشرح الاتجاهات السلبية والإيجابية التى ناقشناها جانباً كبيراً من بيان الاتجاهات الانتقادية نحو الحكام والسلطات عموماً التى وجُدت فى آداب الدين الإسلامى . على أنه ، يبدو أنه قبل وفوق كل ما سبق فإن هنالك بعض العناصر الأساسية فى الإسلام ، مثلما فى اليهودية ، قد خلقت مثل هذا الاتجاه وجعلت إجتنابه متعذراً . فالدين ، تاريخياً فى كليهما قد سبق الدولة . فلقد مارس محمد النبوة وقتاً طويلاً قبل أن ينظم المجتمع فى المدينة ، وهنالك أيضاً فى المدينة ، إستمد سلطته كرئيس للدولة الجديدة على وجه القصر من وظيفته . ولقد كان موسى معلماً لبنى إسرائيل ونقل إليهم تشريعاً دينياً ، وبسبب فعله هذا فقط ، أصبح « ملكاً فى جيشورون » [2] ولقد وضُع التشريع المنزل فى الديانتين ، الذى قام بتفسيره علماء الدين ، فوق قانون الدولة ، أو أكثر من ذلك ، فإنه لم يكن للدولة تشريع آخر خاص بها . ومن البداية فإن كلتا الديانتين الإسلام من بدايته ، واليهودية ، بعد أن تطورت فى القرون الأخيرة للهيكل الثانى ، أكدتا على عدم جدوى وزوال هذه الحياة الدنيا . وعلى ذلك ، فبسبب تكوينهما الطبيعى ، فإن النظم السياسية التى تحكم هذه الحياة ذات قيمة محدودة ونسبية . وفى أحسن الأحوال ، فإنها أدوات لمساعدة الفرض فى إستعداده للحياة الأخرى .

---

(١) انظر ، W. Montgomery watt, Islamic Philosophy and Theology, Edinburgh 1962, PP. 159 - 160.

(٢) انظر ، تثنية الاشتراع ٣٣ : ٤ - ٥ .

هذا الموقف الرئيسى تجاه الدولة قد عُبر عنه بشدة فى النقد الإسلامى بقول يونانى شهير ، اقتبسه مؤلف مسلم عن أفلاطون ولكنه نسبه إلى فيلسوف يونانى آخر هو ديوجينس . هذا المؤلف المسلم هو التوحيدى (توفى ١٠٠٩) فى كتاب لطيف إدعى فيه عقد مناظرة علمية عُقدت فى حضرة وزير مهتم بالآداب والعلوم ، ولقد أورد التوحيدى الملاحظة التالية : « سئل ديوجينس يوماً : متى يزدهر العالم ؟ قال : حين يصير الملوك فلاسفة والفلاسفة ملوكاً . قال الوزير : يجب أن يكون هذا الكلام زائفاً . لأن الفلسفة من الممكن أن يكتسبها الذى ينبذ هذا العالم ويوجه قلبه للعالم الآخر ولكن كيف يستطيع ملك نبذ هذه الحياة الدنيا ؛ » هذه الفقرة ، تصور بصورة جمالية التناقض بين المدينة الدولة اليونانية ، حيث خلاصة الحكمة وجوهرها كانت هى الإدارة السليمة للدولة ، والحضارات الأخرى ، التى تعتبر فيها كل الأعمال الدنيوية وبخاصة الخدمات العامة ، معوقات لكمال الفرد [1] .

---

(١) التوحيدى ، الامتاع والمؤانسة ، جـ ٢ ، ص ٣٢ . يرى رؤساء أكاديمية أفلاطون القديمة مثل بوليمون وارخيسيلاوس اعتزلوا الحياة العامة نهائياً . ويتشابه فى ذلك حكم أفلاطون التى نجدها فى كتاب فلاسفة اليونان المتأخرين التى وجدت طريقها فى الإسلام .

ويشتكى الفيلسوف الفارسى أبو بكر الرازى لصحبة الأمراء والمشاركة فى الوزارة تلك المشاركة التى حرمته من لقب فيلسوف ، انظر ، Abu Bakr al - Razi, Opera philosophica, ed. Poul kraus, 1939, P. 109. I. 19.

الفصل الحادى عشر

قيام بورجوازية الشرق الأوسط فى صدر الإسلام

لقد تساءل فرنارد بروديل Fernand Braudel [1] قائلاً : « إننا لا نعرف تاريخ الإسلام الإجتماعى . وهل سنظل دون معرفته للأبد ؟ » . ويتضح التقدم العلمى حين يُطرح سؤال وتكون إجابته ماثلة تواً فى الأفق . ولقد بدأ الاتجاه الإجتماعى فى الدراسات الإسلامية على يد المرحوم الأستاذ كرامرز من ليدن Professor J.H.Kramers of Leiden فى مقاله " La Sociologie de l'Islam " فى المؤتمر الدولى الثامن والعشرين للمستشرقين الذى عقد فى استانبول فى سبتمبر ١٩٥١ ، مع تأكيد خاص على العوامل الأقتصادية من قبل الأستاذ كلود كاهن Professor Cl. Cahen، ثم فى ستراسبورج ، بصدد المؤتمر الذى عُقد فى كمبردج فى أغسطس ، ١٩٥٤ [2] . ولقد حدثت محاورة هامة أثناء علاج هذه المشكلة فى سبتمبر ، ١٩٦١ ، وذلك حين اجتمع عشرون من دارسى الإسلاميات من مختلف الأقطار فى بروكسل وخصصوا أربعة أيام فى مداولة ومناقشة خاصة بالصور الاجتماعية فى الإسلام [3] .

---

(١) R. Brunschvig, La Mediterranee et le monde mediterraneen a L'epoque de Philippe II (949), P . 637, أنتبها "Perspectives", Studia Islamica, I (Paris, 1953), P.5 .

(٢) J.H. Kramers, in Proceedings of the twenty - second Congress of Orientalists, (Istanbul, 1953), pp. 85 - 95, Acta Orientalia XXI (Copenhagen, 195 P. 243 - 53. Cl. Cahen, " L'histoire economique et sociale du monde musulman Medieval ", Studia Islamica, III (Paris, 1955), PP. 93 - 115 .

(٣) Colloque sur la soclologie musulmane, Actes, Centre pour L'etude du monde Musulman contemporain, Brussels (1962) .

وفى حقيقة الأمر ، فإن الموضوعات التى تتعلق بالحالة الإجتماعية فى الدولة الإسلامية شغلت أذهان المهتمين بالشؤون العربية لأكثر من قرن . وعلى أثر ما كتبه فرانسوا جيزو Francois Guizot وبوكل H.T.Buckle وبركاردت Jacob Burckhardt كتب كريمر Alfred Von Kremer كتابه الرائع Culturgeschichte des Orients unterden Chalifen [1] ، وبرغم انه سد الثغرات فى معلوماتنا بما أورده فى كتابه من طرافة جاءت على حساب التدقيق والأتقان ، فإن كتابه هذا وكتبه الأخرى لا يمكن أن يتغاضى عنها الدارسون الاجتماعيون . ولقد أنعكس صدى ذلك فى كتاب تاريخ الحضارة الإسلامية للمؤرخ المسيحى العربى القدير جورجى زيدان [2] . أما الدراسات المتقدمة الرائعة فى التاريخ الإسلامى التى قام بها كل من جولدزيهر I.Goldziher ، وفلهوزن J.Wellhausen ، وهو رجرونج Ch. Snouck hurgronje ، وبيكر C.H. becker ، ونالينو C.A.Nallino، فهى مناجم المعرفة لدارس الحياة الإجتماعية .

وإن سلسلة كتب فجر الإسلام وضحى الإسلام وظهر الإسلام التى أخرجها العالم المصرى أحمد أمين والتى ظهرت فى الثلاثينيات والأربعينيات من هذا القرن ، هى أيضاً دراسات اجتماعية فى الشكل والموضوع وبرغم أن هذه الأمثلة البارزة القليلة - تبين أن الدراسات الاجتماعية لم يهملها مؤرخو الإسلام فإن العمل الذى تحت أيدينا يُعد واحداً من أكبر الأعمال المتخصصة والكاملة فى دراسة ذلك التاريخ الاجتماعى . ويجب أن تتجمع نتائج أبحاث المسلمين التى وردت فى المصادر الأدبية والتاريخية الوافرة فيما يتصل بعلم الآثار والحفريات والنميات والبردى - مع المواد غير الإسلامية لتعطى صورة واحدة متلاحمة للدراسة الاجتماعية . ويأتى كتاب المرحوم ليفى بروفنسال E.Levi Provencal " Histoire de l'Espagne Musulmane " [3] مع كتابات بعض المؤرخين الفرنسيين المتعربين ، وبخاصة المرحوم جان سوفاجيه

(١) Vienna, 1875 - 7

(٢) القاهرة ١٩٠٢ .

(٣) Paris, 1950 sq

Jean Sauvaget، مثالاً لمثل هذه المعالجة . وفى الجانب الآخر ، فسوف تبرز ظواهر خاصة ذات أهمية تاريخية كبرى ، موثقة بقدر كاف ، وستكون معززة بقدر الامكان بتفصيلات كثيرة نتيجة البحث المضنى .

وأن الموضوع الاجتماعى الذى يستحق الدراسة هو موضوع الطبقة المتوسطة فى صدر الإسلام . ولقد ظهرت هذه الطبقة ببطء فى المائة والخمسين عاماً الأولى من التاريخ الإسلامى ، وبرزت تماماً فى ضوء التاريخ عند نهاية القرن الثانى ، وأصبحت طبقة « معتمدة » خلال القرن الثالث وأكدت ذاتها كعامل هام قوى اقتصادياً واجتماعياً خلال القرن الرابع ، وعلى أى حال ، فلم تنتظم هذه الطبقة أبداً فى جسد واحد منظم ، كطبقة ، ولم تحرز أبداً أية قوة سياسية ، برغم أن كثيراً من أفرادها شغلوا المرتبة الأولى والثانية فى الدولة . وأن الفترة ما بين القرن العاشر إلى الحادى عشر (الرابع والخامس الهجريين) ، التى شهدت أوج بورجوازية الشرق الأوسط تتميز أيضاً بالنفوذ الكامل لطائفة الجند المماليك ، والذين كان غالبيتهم من أصل تركى ، والذين سادوا تاريخ ذلك الجزء من العالم طوال القرون الثمانية المقبلة . وفى نفس الوقت ، حل إقتصاد ذو أتجاه أقطاعى فى الشرق الأوسط محل الاقتصاد النقدى والتجارى . وقبل أن يحدث كل ذلك ، فإن الإسلام ديناً وحضارة كان على أى حال قد أخذ شكله الكامل ، ولقد قام رجال الطبقة البورجوازية المسلمون بدور كبير فى انماء التشريع الإسلامى ، وكانوا عصب الإسلام وعطره الفواح [1] ، كذلك كانوا المنظمين لأحاديث الرسول ، وشارحى القرآن والعقيدة والمفسرين لهما .

ونستطيع أن ندرس هذه العمليات بالتفصيل ، ذلك بسبب ما خلفه كتاب الطبقات والكتاب . وليس من المبالغة أن نقول بأنه بالنسبة للفترة السابقة للحروب الصليبية ، لدينا مالا يقل عن عشرة آلاف سيرة لمسلمين ، معظمها يحتوى ليس

---

(١) أنظر ، Joseph Schacht, An Introduction to Islamic law, Oxford 1964, P. I ff.

فحسب على تفصيلات عن أعمالهم الأدبية وعن ارتباطاتهم ، ولكن أيضاً على ما يختص بأشغالهم وبوضعهم الاقتصادى . وانا نحتاج لمزيد من الوقت حتى نستطيع أن نحكم حكماً صحيحاً يبين لنا حقيقتين رئيسيتين : الأولى ، مدى ما كان عليه الشرق الاوسط من تخصص فى إقتصاده فى تلك الأيام ، والثانية ، ما ذاع من أن التجار هم الذين تكفلوا بتطوير علوم الدين الاسلامى .

ولاعجب اذن ، فإنه كما بدالنا من خلال كتابات القرن الثالث والرابع من التاريخ الاسلامى ، من أن روح وأفكار طبقة التجار النامية قد سادت الدين الاسلامى الذى اكتمل كيانه آنذاك . وان احساس هذه الطبقة بالاستقلال (١) الاقتصادى عن دائرة الطبقة الحاكمة وكذلك احساسها بالرفاهية والنجاح فضلاً عن وعيها وعملها الدائب من أجل التوفيق بين هذا العالم والعالم الآخر ، كل ذلك أضفى ظلاله على الدين الجديد . والاسلام يحوز على التشريع والعقيدة وهما يحققان وجودالله المطلق ووجود رجال الدين - فوق قوة هذه الأرض التى احتوت على وسائل حماية حياة وحرية وممتلكات وشرف المواطن المسلم والتى أنجز فيها أمن الانسان وسكينته من خلال تعاليم الثقة فى رحمة الله التى تعوضه عن مخاوف يوم القيامة .

ومن الطبيعى أن الحضارة التى وحدت شعوباً كبيرة مختلفة وأجواء روحية متعددة لم يكن من الممكن ان تُصنع من جزء واحد . وكما أشار ليفى ديلافيدا Levil Della Vida G فى مقاله الرائع : Dominant Ideas in the (٢) formation of Islamic Culture من أنها ، وفقاً لرأيه ، فشلت تماماً فى تجميع وتوحيد عناصرها المتضاربة . ولقد كان الأستقلال الاقتصادى وحالة الرفاهية

---

(١) مما له دلالة أن كلمة استقلال ، التى أكتسبت ، فى أيامنا ، شيوعاً زائداً بمدلولها السياسى ، كانت قد أستخدمت فى أدب صدر الإسلام وخاصة فى معنى الاستقلال الاقتصادى والثروة الاقتصادية ، انظر ، المسعودى ، مروج الذهب ، حـ ٨ ، ص ١١٨ ، سطر ٨ ، الشابشتى ، كتاب الديارات ، نشر جورجيس عواد (بغداد ، ١٩٥١) ص ٨١ ، سطر ١٥ .

(٢) The Grozier Quarteriy, 21 (July 1944), P. 215 .

والرخاء فى الدولة الإسلامية هما الطريق الوحيد الذى جعلها تصل إلى الحرية الدينية وتحقق الأمن الداخلى . وكان هنالك طريق آخر : هو نبذ العالم والعيش عيش الناسك الذى لا يخاف من شئ ، لأنه ليس لديه ما يخاف على فقدانه . ولقد توحدت اتجاهات النُسك الإسلامى المختلفة خلال القرن الثالث الهجرى فى الحركة التى عرفت باسم الصوفية . والتساؤل حول ما إذا كانت الصوفية ، كمنهاج للحياة ، قد نشأت بالفعل ما بين الطبقة الدنيا دون الطبقة البورجوازية (الوسطى) لهو تساؤل سنناقشه على أنفراد [1] . على أى حال برغم أن الحض على نبذ العالم كان من المثل المتداولة بشدة فى الإسلام ، فأننا نرى خلال الفترة التى نعنى بدراستها أوضاعاً جعلت الناس تميل نحو جمع الثروة وتكديسها ، كذلك نحو احراز بعض الأهليات تجاه صور محددة من الترف . وفى خلال تلك الفترة أحرزت طبقة التجار مكانة اجتماعية ، وبالتالى ، اعتباراً ذاتياً ، وهو ما أحرزته هذه الطبقة فى أوروبا مؤخراً . وفيما يلى ، فإننا سنقوم بدراسة هذه المكانة الاجتماعية والدينية لهذه الطبقة البورجوازية الإسلامية فى اجمال .

---

(١) مما يلفت الأنتباه أن أشهر قادة الصوفية فى القرن الثالث الهجرى حملوا أسماء تشير إلى انتمائها فى الأصل إلى الطبقة الدنيا مثل : سارى السقطى (الذى يتعامل مع الملابس والبضائع المستعملة ، توفى ٨٦٧) ، أبو حمزة الصدفى (العامل فى الصدف ، توفى ٨٨٢) ، أبو سعيد الخراز (العامل فى صناعة الخرز ، توفى ٨٩٠) ، حمدون القصار (السقا ، أو القصاب ، الجزار ، توفى ٨٨٤) ، أبو جعفر ، سيد جُنيد الحداد (توفى ٩١٠) . أنظر عن هؤلاء الرجال : آدم متز ، تاريخ الحضارة الإسلامية (طبعة هيلدلبرج ، ١٩٢٢) ، ص ٢٧٠ - ١ والترجمة العربية لأبى ريدة (القاهرة ١٩٤١) ، حـ ٢ ، ص ١٧ .

وأن الرأى المقبول عند الصوفية أن العمل اليدوى أحب من العمل فى الوظائف الحكومية ، أنظر ، أبو طالب المكى ، قوت القلوب (القاهرة ١٩٣٢) ، حـ ٣ ، ص ٢٢٢ ، سطر ٢٣ . وزيادة فى التأكيد ، فإن الصوفية فى اجماعها حركة متشعبة تشعباً كبيراً ، ضمت بين رجالها أولياء عاشوا على الطريقة البوذية مثل إبراهيم أدهم ، الذى أستبدل أرجوانية الأمير بجبة الشحاذ .

من أكثر الأمور إفادة أن نقرأ وثيقة عن الرأسمالية الانجليزية المبكرة فى كتاب مثل كتاب ريتشارد ستيل Richard Steele[1] " The Tradesman's Calling " أ، ونتبعه بقراءة كتاب مماثل له ، كتبه عضو بارز من الطبقة البورجوازية الجديدة المسلمة منذ حوالى مائة وخمسين عاماً بعد وفاة النبى العربى . واسم الكتاب « كتاب الكسب »[2] وكتبه محمد الشيبانى (توفى ٨٠٤ م) وهو أحد أعلام مدرسة فقه الأحناف الذائعة الصيت . ولقد كان الشيبانى مولى ، وأحد أفراد عناصر الشعوب المقيمة ، اعتنق أبوه أو جده الإسلام وارتحل - أو هاجر - من سوريا إلى العراق .

ومشكلة الشيبانى كانت مشابهة للمشكلة التى كان على ريتشارد ستيل أن يعالجها . إذ كان عليه أن يثبت أن الكفاح النشط لجماعة التجار المسلمين الجدد من أجل الوصول إلى حياة لائقة لم يكن معترض عليها من الإسلام ، ولكن كان ينظر إليه بالفعل على أنه واجب دينى . فلقد كان عليه ، مثلما كان على ريتشارد ستيل ، أن يتغلب على الشعور الدينى الراسخ المعارض لجمع الثروة ، والأعتقادات التى شاعت على يد الزهاد المتسولين الذين يمكن أن نقارنهم بالرهبان

---

(١) كان ريتشارد ستيل (١٦٢٩ - ١٦٩٢) مَلحداً ولم يكن يقلقه أمر سميه ونديره الأصغر الكاتب الشهير . وظهر كتابه The Tradesman's calling أول ما ظهر سنة ١٦٨٤ . ولقد أقتبس مقتطفات منه R.H. Tawney فى كتابه Religion and The Rise of capitalism (Pelican Books . 940 . PP,216 - 20 .

(٢) بالعربية كتاب الكسب . وفقد أصل الكتاب لكن معظم ما جاء به ورد فى تهذيب - وتفنيد على يد تلميذه ابن سماعه (ت ٨٤٧) تحت عنوان « الاكتساب فى الرزق المستحب » (القاهرة ١٩٣٨) . ولقد ورد عنوان كتاب الشيبانى فى كشف الظنون (المعارف ، ١٩٤٣) ، حـ ٢ ، ص ١٤٥٢ ، وفى تهذيب ابن سماعة ، ص ٢٧ . فى ١٤ ، ١٥ . ويبدأ كتاب الشيبانى من ص ١٤ سطر ١٥ من طبعة القاهرة (كما نقله ابن سماعة) وليس هنالك شك فى تأليف الشيبانى للكتاب ، ذلك لان تلميذه قد أخطأ فى نقل رسالة كاذبة كما فعل أستاذه . وبالنسبة لدراستنا هذه لا يهم اذا كان المقال قد كتب حوالى عام ٨٠٠ أو ٨٣٠ .

الشحاذين والنساك المتسولين الذين كتب ستيل ضدهم فى بلاغة زائدة . وكما عُرف من نواحى أخرى ، فإن النسك الإسلامى فى ذلك الوقت قد تأثر بالنُسك المسيحى .

ومن الملاحظ أن الموضوعات الاقتصادية المميزة قد شكلت موضوع مقالات خاصة منذ أوائل النصف الثانى للقرن الثانى الهجرى . ولم يكن الشيبانى وحده هو الذى ألف كتاباً عن الكسب ، ولكن كاتب شلبي[1] وهو كاتب طبقات تركى فى الأدب العربى عاش فى القرن السابع عشر ، كان يعرف كتباً أخرى تحمل العنوان نفسه ، وكتبها مؤلفان عاشا فى القرن الثالث الهجرى وهما : احمد بن حرب النيسابورى[2] (توفى ٨٤٨) وتلميذه احمد بن يحيى الحلوانى[3] (توفى ٩٠٩) ولقد كان كلاهما زاهداً وقدما من شمالى إيران ، ثم . عاشا فى العراق أكثر مراكز التعاملات أهمية فى العالم الإسلامى . ولقد اشتملت بعض الكتب الدينية على فصول من الموضوعات الاقتصادية ، كما سوف نرى فيما بعد . على أى حال ، فإن أكثر الصيغ شيوعاً للتعبير حيال هذا الموضوع - وبالطبع حيال أى موضوع آخر ، كان وفقاً للصفة الجوهرية والمثالية للفكر الإسلامى ، هو فى الاعتماد على الأقوال والأمثال المنسوبة للرسول أو لأحد صحابته ، وهى التى عرفت بالأحاديث أو «المآثر» وإن بعض الاحاديث التى وردت عن الموضوعات الاقتصادية وردت فى مجموعات الحديث الشرعية التى نشرت فى القرن الثالث الهجرى . وهنالك المزيد من هذه الاحاديث قد تناثر خلال الأدب العام لتلك الحقبة وللقرون التالية . ولقد وردت أعداد كبيرة منها فى المجموعات المتأخرة ، وبخاصة فى مجموعة كنز العمال للسيوطى (حيدر باد ، ١٨٩٤ - ٥) ، فى الفصل الذي يحمل عنوان « فى التجارة » وهو فصل يستحق بالفعل ترجمة كاملة إلى إحدى اللغات

---

(١) كشف الظنون ، نقلاً عن الهامش السابق ، نفسه .

(٢) انظر ترجمة حياته فى كتاب الخطيب البغدادى ، تاريخ بغداد (القاهرة ١٩٣١) ، حـ٤ ، ص ١١٨ - ٩ .

(٣) نفسه حـ٥ ، ص ٢١٢ - ٣ .

الغربية[١] . ولقد أورد كتاب الشيبانى كثيراً من هذه الأقوال وهو يعد بالطبع أقدم مصدر ما زال باقياً لمعظم الأحاديث الواردة عن الموضوعات الاقتصادية التى تضمنها . ولذلك ، فإن الكتاب يعد خير معبر لعصره ليس فقط بسبب أهمية شخصية كاتبه ، ولكن أيضاً بسبب المصادر التى رجع إليها واستخدمها .

ويفتتح الشيبانى كتابه بالتقرير الهادىء الذى رفضه تلميذه ابن سماعة مؤخراً ، والذى يقول[٢] : « ان كسب العيش واجب على كل مسلم كذلك كسب المعرفة » . هذا التقرير عززته فى المبدأ بعض الأقوال (المشكوك فى صحتها) المنسوبة إلى النبى وثانياً عززته جملة شهيرة وضعت على لسان الخليفة عمر الأول ، الذى تمت أعظم الفتوح فى عهده : « انى أفضل أن أموت على سرج راحلتي ، أثناء سفرى من أجل العمل ، عن أن أقتل فى سبيل الله : ألم يفضل الله تعالى الذين يعملون على المجاهدين فى سبيل الله (انظر القرآن ، سورة المزمل أية ٢٠) ؟ » ولقد أخذ الشيبانى فى تبيان أن كل الأنبياء ابتداء من آدم اكتسبوا عيشهم باحترافهم بعض الحرف . فلقد كان آدم مزارعاً ، ونوحا نجاراً ، وابراهيم بزازاً [٣] ، ولما كان

---

(١) توجد مختارات من هذا الفصل فى كتاب: H.Ritter الذى بعنوان : Ein Arabisches Handbnch de Handelswissenschaft". Islam. (Berlin. 1916). pp. 28-31

ولقد جمع عالم تركى حديث مجموعة تتكون من ٤٧ حديث تحث على الكسب . انظر ، Ahmed Nazmi : (بالتركية "The Attitude of Islam Tawards Wealth (Istanbul, 1921-3

وهناك مقتطفات من هذا الكتاب فى كتاب W. Bjorkman الذى بعنوان Bapitalentstehung Und - angle in Islam, Miheilungen des seminare fur orientatische Spre-chen,Westasische Studien, 32, (Berlin, 1929), p. 81-2.

(٢) ابن سماعة ، ص ٢٥ وما بعدها .

(٣) يبدو أن هذه الصفة من اختراع المسلمين . وتلعب ملابس إبراهيم بعض الدور فى الأساطير اليهودية ، انظر Louis Ginzberg. The Legendes of the Jews (philadelphia, 1909 - 46). I. p. 332 وليس هنالك أهمية لدوره كتاجر قماش فى الادب الشعبى الاسلامى ، لكن الأهمية تظهر فى الاهتمام الفائق بتجارة المنسوجات فى صدر الاسلام ، انظر أدم متز ، ص ٤٥٣ وعن اقتباس Ritter من كتاب الكنز ، انظر حديث « تسع اعشار الرزق فى تجارة القماش » « إذا كانت فى الجنة تجارة سأكون فيها تاجر قماش » وزيادة فى التأكد فقد كان الامام أبو حنيفة بزازا .

العرب يعتبرون أنفسهم احفاداً له (من خلال اسماعيل) ، أوصى النبى العرب بأن يكونوا بزازين مثل أبيهم إبراهيم ، وداود ، وهذه حقيقة ، فلقد عاش أولا من مخصصاته كملك ، لكنه سرعان ما أمره الوحى بأن العيش من كسب التجارة أحب إلى الله من تسلم راتب حكومى ولذلك أصبح صانع سيوف (انظر القرآن سبأ : ١٠ - ١١) .

وهنا أبدى الشيبانى ملاحظة أصبحت شائعة فى الأدب الإسلامى المتأخر وهى ، أن مهنة التاجر الشريف ، أو بالطبع أى تجارة ، ترضى الله أكثر من أى وظيفة حكومية [١] . وبالطبع فانه منذ وقت مبكر ومع نهاية القرن الثانى بعد وفاة محمد ﷺ ، لم يكن الشيبانى وحده صاحب هذا الرأى . فكذلك أورد ابن سعد (توفى ٨٤٥) فى طبقاته[٢] قولاً ورد على لسان بطل من أبطال معركة القادسية ، التى سحق فيها العرب جيش الملك الفارسى الساسانى وهو : « إنى أفضل أن اكسب درهماً واحداً من التجارة عن أن أتسلم عشراً عطاءً من الحرب » . ونحن بالطبع ، لا نستطيع التحقق من صحة قول كهذا . ولقد شكل العطاء فى القرن الأول للاسلام ، الدخل الرئيسى لأى عربى هاجر من الجزيرة العربية إلى المدن التى أنشأها العرب على طول الامبراطورية الإسلامية الجديدة . ومن الحقائق التاريخية أنه حتى فى تلك الفترة المبكرة من تاريخ الإسلام كانت هناك ريبة عند بعض الناس حول طرق جمع الدخل الذى يدفع منه العطاء . على أى حال ، فان هذا القول وما شابهه من أقوال حول مدح العمل وتفضيل دخله على الرواتب الحكومية ، يجب أن تكون قد شاعت قبل جمعها ، حوالى سنة ٢٠٠ من التاريخ الهجرى ، فى كتب الطبقات أو فى التشريع الدينى والعلوم الدينية .

---

(١) انظر ما سبق .

(٢) ابن سعد ، الطبقات ، Leiden 1904-40, E. Schau P. 68 ولقد ورد على لسانه بأنه يرفض أن يتولى أى عمل حكومى ، نفسه ، ص ٦٦ ، ٦٧ ، وأنه كان له ايراد خاص حين كان يقوم بأحد هذه الأعمال ، نفسه ، ص ٦٥ ، سطر ٢٠ . ولقد أدان الشعبى التسعير بعقاب السعير ، انظر ابن سعد ، حـ٦ ، ص ١٧٥ ، سطر ١٧ .

ولقد كان الشيباني يقف على أرض ثابتة حين أشار بأن كل أبطال الاسلام الأوائل كانوا رجال أعمال أو كان لديهم مصادر أخرى للدخل المنتظم[1] . من ذلك أن أبا بكر ، الخليفة الأول ، كان بزازاً ، وعثمان ، الخليفة الثالث ، كان من أكبر التجار المستوردين للغلال ، وهكذا . ولقد كان مصيباً حين اقتبس بعض آيات القرآن التى تحث على المعاش ، أو بصريح العبارة التجارة على أنها العمل الطبيعى للمؤمنين أو العمل الذى أثنى عليه كثيراً [2] .

وعلى أى حال ، فإن ما يهمنا كثيراً هو ، عبارات كتاب الشيبانى التى يبرر فيها آراءه نظرياً . وبالطبع ، فإن هدف الإنسان الأخير فى حياته هو أن يعبد الله . ولكن حتى تستطيع أن تعبد الله فإنك فى حاجة إلى جسد قوى ، وملابس وغير ذلك ، وهذه الأشياء لا تكتسب شرعياً الا بالعمل فقط [3] . وأن الثقة فى الله لهى ميزة المؤمن ولكن هذه الميزة تعنى أن المرء بحاجة إلى أن يعمل جاداً قدر استطاعته وأن « يُقرض الله » [4] بمعنى أن يفوض أمره إليه حتى يبارك له . وذكر الشيبانى أن « الخليفة عمر رأى مرة مجموعة من الرجال المتعبدين جالسين منكسين رؤوسهم ، فلما سأل عنهم قالوا بأن أولئك هم المتوكلون على الله ، الذين تفرغوا لعبادة الله دون امتهان عمل ولا تجارة . فقال لهم الخليفة « لا » ، ووصفهم فى تورية بقوله « أولئك هم المتواكلون الذين يأكلون مال غيرهم » ووجه قوله لهم « من الخيْر لكم أن ترفعوا رؤوسكم وأن تكسبوا معاشكم » [5] .

---

(١) ابن سماعة ، ص ٢١ - ٢٢ .

(٢) لقد أشار الشيباني إلى بعض آيات القرآن مثل الآيات ٢٧٥/٢٧٦ للسورة الثانية (البقرة) . ﴿ يمحق الله الربا ويربى الصدقات ﴾ أو فى سورة ٢ / أية ٢٨٢ (حيث يوجد تفاصيل شرعية حول العمل) أو ٦٢ : ١٠ ﴿ فإذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الأرض وابتغوا من فضل الله ﴾ (انشغلوا بالعمل) ، أو ٢ : ١٩٨/١٩٤ : ﴿ ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلا من ربكم ﴾ (اثناء فريضة الحج) .

(٣) ابن سماعة ، ص ١٦ .

(٤) نفسه ، ص ٣٧ .

(٥) نفسه ، ص ٢١ .

ويتكون أهم جزء فى كتاب الشيبانى من فصول تجيب عن التساؤل حول ما اذا كان للمسلم أن يعمل للحفاظ على جسمه وروحه معاً أم إذا ما كان إحراز الترف والرفاهية حقاً مشروعاً . ففى الرأى حول معظم المبذرين فإن الترف الزائد عن الحد الذى انغمس فيه أكثر المسلمين ، حتى من الرعيل الأول ، كان تساؤلاً شغل أذهان الجميع . وكانت اجابة الشيبانى على هذا الأمر ايجابية . فبالنسبة للملبوسات الثمينة - أكثر الأشياء تغاضياً عنها فى ذلك الوقت - يورد الشيبانى حديثاً منسوباً إلى الرسول وهو : « أن الله يحب أن يرى أثر نعمته على عبده » . ويوجد هذا القول السائر الذى نسب إلى الرسول بأختلاف بسيط وبصيغ مختلفة فى كل مجموعات الأحاديث المعتمدة [1](*) وفى طبقات ابن سعد [2] ، حيث اقتبسه عديد من أبطال الإسلام الأوائل حتى يبرروابه ارتدائهم الحرير والقماش الحريرى المشجر أو ما شابه ذلك من أدوات الترف . وأن مسألة الترف فى المظاهر الشخصية كانت مسألة رئيسية خلال القرنين الهجريين الأوليين حتى أننا نقرأ بالحرف فى مئات الأمكنة فى كتب الطبقات القديمة عن الثياب الغالية - أو البسيطة ، حسب الحال - للمسلمين القدامى ، وعن طريقة تطيبهم أو خضاب شعرهم ، ولبسهم الخواتم الذهبية - أو الحديدية ولبسهم المجوهرات ، وهكذا . وأن الانطباع العام الذى تركه تصفحنا للأدب المناسب أن كثيراً من رجال الدين الإسلامى الأوائل كانوا يرتدون ملابس فاخرة بدرجة أكبر مما يسمح به الشرع ، وأن هذا الأمر قد شاع وأعتبر جائزاً ومباحاً .

وبالمثل ، طرحت مسألة إذا كان الرجل المتزوج من زوجة واحدة أو من عدة زوجات ، هل يصبح مثل هذا الرجل مخالفاً لحدود المتعة الشرعية فى هذا العالم باقتنائه جارية أو أكثر من جارية جميلة (التى يعدها التشريع الإسلامى أمة ،

(★)(١) « أن الله يحب أن يرى أثر نعمته على عبده » ، أبو داود ، فصل « اللباس » ١٤ . الترمذى ، فصل « الأدب » ٥٤ ، حـ ٥ ، طبعة القاهرة ١٩٦٥ ، ص ١٢٣ ، ١٢٤ .

(٢) ابن سعد ، الطبقات ، حـ ٤ ، الفصل الثانى ، ص ٢٩ ، سطر ١٠ .

وسرية) . وخلال سنوات الفتح التى بدأت مع وفاة الرسول ، حصل المسلمون على أعداد لاحد لها من هذه السلعة وكان من الطبيعى أن تساور الشكوك بعض أتقياء المسلمين حول التوسع فى التعامل بهذه السلعة . لكن فقيهنا لم يفعل ذلك . فلقد أشار الشيبانى (١) أن كلا من الرسول وصهره ، علىٌ آخر الخلفاء الراشدين ، كانت لديهم سرائر من أصول أجنبية مختلفة إلى جانب العديد من الزوجات ، ومن ثم فلا جرم على أى مسلم يحذو حذوهما . ومما عرفته من آداب القرون الخمسة الأول الهجرية الدينية ، أن اقتناء الجوارى الحسان قوبل فى المجتمع الإسلامى بمعارضة أقل عن أى ضرب آخر من ضروب الترف . ولقد كان هذا الوضع بالتأكيد أحد أسباب التوسع فى تجارة الرقيق فى قرون دولة الإسلام الأولى .

على عكس ذلك ، فلقد استنكرت آداب الدين الإسلامى النفقة الفائقة على المبانى ولامت حتى أسراف المال الزائد على المساجد (٢) . ولقد ورد هذا اللوم فى مجموعات أحاديث الرسول التشريعية . على أى حال فأنه سيكون من الخطأ تماماً أن ننسب هذا الميل إلى جفاف البدو بالنسبة لحياة المدينة . وأن العرب الذين هاجروا إلى المدن كانوا بناة عظاماً ، ففى أماكن كثيرة من طبقات ابن سعد نجد تفاصيل عن بناء المنازل والقصور على يد المسلمين الأوائل . وأن كراهية الأسراف فى البناء لهى موروثة وملازمة للشعوب المستقرة حتى قبل الإسلام ، وأن الأسراف الشديد فى بناء الهياكل محرم فى التلمود بنفس الدرجة التى رآها الإسلام بالنسبة للمساجد ويكمن السبب الحقيقى لهذا الوضع فى المعاناة الشديدة الواقعة على الطبقات الوسطى والدنيا وذلك بسبب فرض العمل عليهما ، وبسبب تبديد الأموال العامة الذى لا مبرر له على مبان غالية . وتمتلئ كتب المؤرخين المسلمين القدامى ، مثل البلاذرى . والطبرى أو المسعودى بقصص عن المبالغ الضخمة التى صرفت فى هذا السبيل.ففى عام ٧٤٤ ، حين أعتلى الخليفة الأموى يزيد الثالث العرش،وعد ، فى أول

(١) ابن سماعة ، ص ٧٩ .

(٢) أنظر ، El .s.v. Masdjid (by J. Pederen), chapter D. Section I فى آخره .

خطبة له ، بألا « يُبقى لبنة على أخرى » . وتُظهر هذه العبارة إلى أى مدى كان نشاط الخليفة الذى سبقه فى البناء ومدى كراهية رعيته لهذا النشاط (١) . ولقد كان الخلفاء العباسيون أكثر طيشاً فى تبديد أموال رعاياهم على المبانى ذات الفائدة العملية القليلة . من ذلك أن الخليفة المتوكل (٨٤٧ - ٨٦١) أبتنى لنفسه تسع عشر قصراً مختلفاً ، وعُرف كل قصر منها بأسم خاص له أو بمنظر خاص ، وأنفق فى بناء هذه القصور ، وفقاً لمصدر معاصر موثوق به ، ما قيمته ٢٤٧ مليون درهم (عملة فضية) و ١٠٠ مليون دينار (عملة ذهبية) (٢) .

فى هذه الظروف ، فأنه من الطبيعى أن تشير كتابات المسلمين الدينية التى تعكس صدى أفكار الطبقة المتوسطة ، التى كان عليها أن تتحمل مثل هذه الأعباء . إلى عدم رضائها عن هذا الإسراف فى البناء . وعلى أى حال ، فأن الرأى الذى أورده الشيبانى فى أنه لا يعارض فى تجميل المساجد أو حتى المنازل الخاصة (٣) ، وفى أن يتخذ المسلم البورجوازى المقتدر فى عصره زوجة فى بيته ، تماماً كما يفعل رجال الأعمال الناجحون فى هذه الأيام .

واذا ما كان الترف مباحاً فى صدر الإسلام ، وأيضاً ممدوحاً إلى حد ما ، فهنالك سؤال آخر يتصل بالآداب الاقتصادية التى كانت تقلق أذهان المتدينين تماماً وهى : هل من الجائز إقتناء الثروة وتكديسها ؟ أليس ذلك يتناقض تماماً مع أوامر الله ، والأمر بالأعتماد على الله ، الذى يتكرر دائماً فى القرآن الكريم ؟ أما فيما

---

(١) الطبرى ، تاريخ الرسل والملوك ، حـ ٢ ، ص ١٨٣٤ ، سطر ١٤ - ١٦ (ليدن ١٨٧٩ - ١٨٩٨) .

(٢) الشابشتى ، الديارات (بغداد ، ١٩٥١) ، ص ١٢٠ و ٢٣٠ - ٢٣٥ ، وفقاً لما أورده رئيس البريد السلطانى والموظف النابه ابن خرداذبه .

(٣) ابن السماء ، ص ٧٩ . نفس الشئ فعله رجال الدين أصحاب الفكر الاقتصادى لهذه الفترة المبكرة فلقد حكموا - ضد الرأى الذى أصبح قانوناً فيما بعد - أنه حتى بناء الكنائس الجديدة يجب أن يباح ، لأن ذلك يعاون فى أزدهار البلاد العام ، انظر ، الكندى ، ولاة وقضاة مصر (ليدن ١٩١٢) ، ص ١٣١ وما بعدها ، وأقتبسها آدم متز ، تاريخ الحضارة ، ص ٣٩ .

يختص بالموضوع الأول فهنالك انتاج أدبي وافر لمؤلف عالجه بتوسع زائد أكثر من أي مؤلف سابق له ، ويعد هذا المؤلف الممثل الخاص لفترة صدر الإسلام ، هذا المؤلف هو : الصوفي أبو طالب المكي (توفي ٩٩٦) [١] ، والعلامة المشهور ، وأحد المصادر الرئيسية التي ألهمت الامام الغزالي (المتوفي ١١١١) ، أعظم علماء الدين في العصر الإسلامي الوسيط [٢] . ولقد كان أبو طالب عضواً بارزاً في حركة السالمية (*) ، التي نظمت ، بالإضافة إلى مبادئها الدينية ، لنشر الزهد أو نبذ العالم . على أي حال ، فلقد كان هؤلاء الزهاد رجالاً عاملين بإخلاص حقاً ، ونستطيع أن نلمس نجاحهم من الأنطباع الذي وقع على المقدسي الرحالة العظيم ، الذي وصفهم [٣] بذلك ، وربط بين زهدهم وبين نجاحهم في الحياة . وأمثال أبي طالب (*) بعد أن يوازنوابين ما في حياة الشحاذ ، الذي يظهر إيمانه بالله بنبذ العالم ، وما في حياة رجل الأعمال الناجح ، الذي « يخُفي هذا الإيمان » ، يرجحون الكفة الأخرى [٤] .

ولا يتعارض الإدخار مع الآيمان بالله ، أذا ما فعل « من أجله وحباً فيه » ، يقصد عبادة الله وطلب رضاه .

---

(١) في مختصره الديني العظيم قوت القلوب (القاهرة ، ١٩٣٢) ، حـ ٣ ، ١ - ٥٦ ، وخاصة صفحات ٢٨ - ٢٩ .

(٢) أما عن عرض الغزالي المفصل والواسع الثقافة والعرض حول وضع الإسلام تجاه الحياة الاقتصادية لا يدخل في نطاق هذا المقال . ولقد ترجم H.Ritter في كتابه السابق (انظر ص ٢٢٢) ، ص ٣١ - ٤٤ وكذلك ترجمة Heffening في دائرة المعارف الإسلامية الطبعة الأولى تحت عنوان « تجارة » الفصل حـ ، حيث ورد المزيد من النصوص الأدبية .

(★) السالمية هي جماعة الحسن البصري .

(٣) Descriptio Imperii Moslemici (Leiden . 1906), p.126 . 11 . 7 - 10

(★) أبو طالب هو محمد بن عطية الحارثي ، نشأ في مكة ، وتوفي ببغداد سنة ٣٨٦ وله كتاب : قوت القلوب .

(٤) بقدر ما أستطيع أن أرى ، فإن أول من عبر عن هذه الفكرة في القرن الثاني الهجري هو الصوفي أبو أيوب السخيتاني (تاجر الجلود) ، انظر ابن سعد ، الطبقات ، حـ ٧ ، الفصل الثاني) ص ١٦ ، سطر ٩ .

وعبادة الله عن طريق المال تعنى فى المقام الأول انفاق هذه الأموال فى الاحسان ، وفى الإنشاءات والأغراض الدينية ، وللعمل للصالح العام ، وهكذا[1]. على أى حال ، فإن الفكرة المستحدثة التى تقول بأن العمل الطيب يرجع إلى اخلاص شريك الشخص فى العمل أو التجارة هو فى حد ذاته قول مقبول وهو قول دون شك ليس بغريب على الآداب الدينية فى صدر الإسلام . ويقول حديث منسوب للرسول ، « خيركم خيركم للناس »[2] وهذه الفكرة قد شُرحت بتفصيل زائد فى عبارة هامة وردت ضمن مقال بعنوان « كيف يتصرف الشخص مع زميله » كتبها الصوفى الشهير السلمى (٩٤١ - ١٠٢١) . يقول السُلمى « حين تترك منزلك للسوق ، افعل ذلك بقصد ارضاء احتياجات المسلم ، وإذا ما أحرزت ربحاً ، إعتبره فضلاً وبركة لك من الله ساقه الله إليك على يد من أشترى منك » [3] . وقد طُلبت الأمانة المطلقة ، وكذلك الأحترام المتبادل والرقة فى المعاملة فى المعاملات التجارية ، التى كانت كما رأينا تحاطُ بنوع من أهالة الخدمة لله وللناس [4] . ودُعى التاجر بأن يتجنب فى تجارته الأيمان واخفاء عيوب السلعة ، ومدح سلعة وذم ما يشتريه ومحاولة تقليل قيمته ، كذلك عليه أن يتجنب التداخل فى صفقات الغير . كذلك

---

(١) من المحقق ، « يبدأ الاحسان فى البيت » كانت عبارة شائعة فى آداب المسلمين الأوائل ، كذلك عبارة « خير دينار هو ما تنفقه على أهل بيتك » ، ابن السماء ، ص ٦٢ ، والمصادر المذكورة هنالك . أيضاً قوت القلوب ، حـ ٣ ، ص ٦ ، سطر ٢٣ .

(٢) نفسه ، ص ٣٨ ، ولقد أورد المؤلف أحاديث مشابهة لهذا الحديث .

(٣) كتاب أداب الصحبة ، نشر M.J.Kister , Israel Oriental society , (Jerusalem 1954, P . 54) P. 54 .

(٤) بعد ذلك الوقت بقرن بلغت هذه الفكرة مرحلة كما لها ، وتوصيفها التشريعى على يد الغزالى . ولقد وصف رجل الأعمال بأنه « فرد كفاية » وهو التزام دينى محتم على أولئك الذين يستطيعون الوفاء به فى الوقت الذى لا يستطيع فيه الآخرون ومن هذه الالتزامات الخدمة فى الجيش والجهاد . وكما أن العالم لا يستطيع أن يقوم بدون تجارة فإن الرجل الذى يعمل فيها - وكذلك بالطبع فى أى عمل آخر ضرورى - يؤدى بالطبع واجباً دينياً . انظر : (p,41 H, Ritter , OP . cit (.P . 222

على الدائن ألا يقسو على المدين الذى ساءت أحواله ، وعلى المرء أن يلتزم بعهده ، ولكن أذا أراد العميل أن يفسخ عهداً أو غير ذلك ليس على الطرف الآخر أن يصر على الإبقاء عليه . على التاجر ألا يطفف فى الميزان أو المكيال . ومن الواضح أن الناس الذين خاطبهم السُلمى كانوا أنفسهم رجال أعمال ، ولقد كان بكل تأكيد تتداول بينهم بشكل أو آخر بعض كلمات المهنة مثل كلمة « العيب » التى لم تكن موجودة بين التجار . « وحين ترى أقرانك المتصوفين جالسين فى حوانيتهم ، أعتقد بأنهم ما جلسوا كذلك إلا لأن لديهم أطفالا صغاراً أو والدْين فقيرين يعنون بهم وينفقون عليهم ، وحين تجلس فى حانوتك ، تأكد بأنك ستكسب كلما زهدت هذا ألعالم » . وعلى المرء ألا يكون جشعاً لأن الخسارة والمكسب بأمر الله . لذلك فإن الكسب نعمة من الله ، وعلى الأنسان ألا يبدد هذه النعمة فيما حرمه الله . وما تزال فى التورية العربية حتى الآن عبارة « التُجار الفُجار » التى تعنى أنه من الصعب على المرء احتراف التجارة دون الاصطدام مع ضروريات الآداب الدينية الصارمة . لذلك ، فإن السُلمى ينصح التاجر أن يكفر بقدر امكانه عن المزالق المحتملة بأن يُتبع كل صفقة بإحسان على الفقراء [1] .

وقد أظهرت هذه النظرة العامة للآراء النموذجية على موضوع من القرن الثانى الهجرى حتى الرابع أن صدر الإسلام قد أتخذ أجمالاً رأياً إيجابياً ، أو على أقل تقدير متساهلاً ، حول النشاطات الاقتصادية ، وحول الترف وتجميع الثروة وأنه رأى فى حرفة التجارة عملاً يخدم الآخرين لا يخلو من الفائدة الدينية . وربما قد عُبر عن موقف غالبية المسلمين تماماً فى هذا الشأن فى القول المنسوب إلى الشيبانى وإلى غيره نقلاً عن الرسول محمد (ص) وهو : « كاد الفقر أن يكون كفراً » [2] وهذا

---

(١) نسبت التورية والنصيحة للرسول ، انظر ما أورده Kister ، ص ٥٤ ، الفصل الثانى ، هامش ١٤٦ و ١٤٧ . وفى ابن سعد ، الطبقات ، ص ٦ ، ص ١٦٧ ، سطر ٩ ، نسبت التورية إلى الخليفة على .

(٢) ابن سماعة ، ص ٢٨ ، والأقوال التى أقتبسها المؤلف . والكفر جريمة عقوبتها الموت .

يدل على ضرورة أن يكون عبد الله غنياً أو على الأقل لديه ما يكفيه . ويبين اختصاص الصرافين فى مساجد الكوفة [1] الكبرى حقيقة أنه لم يكن هنالك تعارض قائم بين العمل والدين فى الإسلام .

حقيقة أن الصوفية كانوا على علم بما بين الأثنين من تناقض [2] . ولا تدل عبارة « يلحق السوق » من حديثهم عن شئ سوى اتخاذ الصوفى سبيلاً له للحياة والكسب . وحتى الآن لم يكن بالضرورة بمكان أن يقيم الرافضون لهذا العالم والمتجاوبون معه معسكرين متعادين . ولقد وضح تعايش الموقفين المتناقضين فيما ورد فى قصة الزاهد أبى برزه الأسلمى الذى لم يركب جواداً أو يرتدى حريراً ، بينما كان أخوه فارساً فى الإسراف والتبذير . ودون أن ينتقد أحدهما الآخر ، أعتاد كل منهما أن يقول عن أخيه : « ليس هنالك أحسن منه فى كل قبيلتنا » . وتعد [3] أحاديث الرسول العديدة ، التى جمعت فى كتب الصحاح أو فى كتب السنن خلال القرنين الثالث والرابع الهجريين ، بينةً حيةً لحالة هذه الأمور . لأنها ، كما رأينا فإنها تحتوى على أقوال تعظم الفقر ، وأن كثيراً منها تحث الأنسان على أن يكافح من أجل عيش أحسن . ومهما كان الأمر فإن موقف كبار الصوفية السلمى الذى عرضنا له فى الصفحات السابقة يوضح أن المسرح قد سادته طبقة البورجوازية الناشئة ، وأن أنشطة هذه الطبقة الاقتصادية قد وجهت دينياً فى طريق إيجابى وفى ذلك لا تتشابه البرجوازية الإسلامية مع البرجوازية الانجليزية فيما أشار إليه توينبى

---

(١) البلاذرى ، فتوح البلدان (القاهرة ، ١٩٢) ص ٢٨٣ - ٤ .

(٢) انظر ، الفصل الأخير من عرض القشيرى عن الصوفية ، وردت بعض العبارات على الصوفى المبتدئ ألا يتعامل معها وهى كلمات : « حرفه » و « السعى فى المال » و « المعلوم » . (القاهرة ١٩١٢ ، ص ١٨٤ - ١٨٥) . وللايضاح فإن القشيرى عاش من القرن الخامس الهجرى .

(٣) ابن سعد ، الطبقات ، حـ ٤ ، الفصل ٢ ، ص ٣٥ ، سطر ٥ - ١٦ . وإعتبار ركوب الخيل عملاً من أعمال الخيلاء والترف هو اعتقاد يهودى قديم يرجع إلى عصر التوراة (انظر ،) hosea chapter 14, v. 3. وعلى أى حال ، من الملاحظ أن هذا القول قد نُسب لعربى أيام الفتوحات .

أثناء حديثه عن طبقة البورجوازية الانجليزية التى تكونت فى القرن السابع عشر .

(٣)

فى مجتمع شديد التدين ، مثل مجتمع صدر الإسلام ، كان لزاماً على أى طبقة ناشئة أن تبرر موقفها من وجهة النظر الدينية . وعن كيفية قيام البورجوازية الإسلامية الجديدة بهذا التبرير حاولنا إيضاح ذلك فى الفصل السابق . وإذا ما تحولنا الآن إلى التساؤل حول كيفية إحراز هذه الطبقة المركز الاجتماعى الذى شغلته فى أواخر القرن الثالث الهجرى ، علينا أن نضع فى أذهاننا إعتباراً هاماً وهو أن المكيين ، حكام الدولة الإسلامية الجديدة ، كانوا أساساً أبناء المدينة التجارية (١) . وأن تحول التجار إلى قواد عسكريين وحكام فى الدولة الإسلامية لم يكن فى حد ذاته ظاهرة وحيدة . فلقد كان هنالك مثيل لها فى جزيرة القرن العشرين العربية (٢) وفى تاريخ الفينيقيين والأغريق والمدن الايطالية فى العصور الوسطى . والتساؤل هنا ، حول ما اذا كان المفهوم الجديد للمحارب المتدين الذى كان دون شك سائداً خلال القرن الأول الهجرى ، قد غير موقفه أساساً حيال مهنة التجارة . ويؤكد آدم

---

(١) انظـــر ، H. Lammens, La Mecque a la vie de l'hegire Beyrouth, (1924)

ومقالات عديدة أخرى عن هذا الموضوع لنفس المؤلف ، وردت تحت عنوان مكة بدائرة المعارف الإسلامية الطبعة الأولى (بقلم لامانس) . وأن الفصل الأول والثانى (غنيان بوثائقهما لكن يجب أن تستعمل بتحفظ) انظر ، الآن ما كتبه : A. Abel

" L'incidence de L'activite commerciale de la mekke (sic) sur son developpement urbain ", in Dalla Tribu allo Stato, Ac. Naz. dei Lincei, Rome 1962, PP. 124 - 136 .

(٢) اقرأ وصف H.St. J . B . Philby ، فى Arabian Highlands (Ithaca, 1952), PP - 229 - 30

عن حياة إبراهيم نشمى الذى « كان تاجراً .. وحادياً لقوافل التجار على طريق الأردن وسوريا .. ولقد كان أول ظهوره كقائد عسكرى أثناء حصار الوهابيين للمدينة سنة ١٩٢٥ » .. وبعد استسلام المدينة ، أصبح أولاً حاكماً على نواحى المدينة ثم بعد ذلك حاكماً على نجران الذى استخلصه ابن سعود من اليمن .

متز ، فى كتابه تاريخ الحضارة ، ص ٤٤٢ ، إن العرب شأنهم شأن الشعوب العسكرية ، نظروا إلى العمل بازدراء وأن دولة الأمويين لم يكن لديها تفهم لمهنة التجارة ، التى قلما ذُكرت فى المصادر الخاصة بعهدهم . على أى حال ، فبرغم تردد هذه الحقيقة على لسان كتاب عديدين ، فإننا لا يمكن أن نؤيدها . فإن كتب التاريخ الإسلامى العام التى تحدثت عن القرن الرابع الهجرى (حين كانت طبقة التجار ، كما أورد متز نفسه ، حملة الحضارة الاسلامية الحقيقيين) لا تختلف فى حديثها عن التجارة عن مصادرنا عن القرن الأول الهجرى ، لأن أهتمامها كان منصباً حول الدين والحكام [1] ، وكانت لديها بالطبع فرصة ضئيلة لتتحدث عن التجارة والأعمال .

ويحتاج موقف التجار فى سنوات التاريخ الإسلامى البطولى إلى مزيد من الدراسة المفصلة . وهنالك قليل من الشك فى أن غالبية الارستقراطية المسلمة الجديدة فضلت أن تكون عمالاً فى الحكومة أو فى الجيش ، أو فى أن تجمع الثروة لها عن طريق قرابتها لبعض الأشخاص أو من خلال الحصول على العطاء من الدولة . وعلى أى حال ، فلقد ظل البعض يواصلون مهنة آبائهم ، وظلوا يتمتعون بالمركز الاجتماعى العالى . وكان سعيد بن المُسيب خير من يمثل هذه الطبقة ، وهو شريف قرشى (ينتمى إلى قبيلة قريش ، التى كانت فى الماضى تقطن مكة) ، وقد عاش فى المدينة ومارس هوايته فى جمع أحكام الخلفاء الخمسة الأول الفقهية كذلك جمع الأحاديث ذات المحتوى التاريخى [2] . ولكونه قرشياً بارزاً ، كان واحداً من رجال الدولة ، لكنه كان أيضاً تاجراً نشطاً [3] وفضل الاتجار فى المنسوجات

---

(١) أن المصنف التاريخى العظيم للطبرى (توفى ٩٢٣) يسمى « تاريخ الرسل والملوك » .

(٢) عنه انظر ابن سعد ، الطبقات ، حـ ٥ ، ص ٩٢ وما بعدها . البلاذرى ، أنساب الأشراف ، حـ ٥ (ed . s.D.Goitein , Jerusalem 1936 , index , Passim) وتوجد سيرته أيضاً فى التصنيفات المتأخرة عن مشاهير الرجال من القرن الأول الهجرى .

(٣) ابن سعد ، نفسه ، ص ٩٧ . ولقد ورد ان طلب منه فى احدى المرات زكاة لبيت المال مبلغ ٣٠٠٠٠ درهم ، لكنه رفض الدفع لعدم اتفاقه مع ادارة الحكومة . نفسه ، ص ٩٥ ، سطر ١٢ . ولو لم يكن رجل اعمال متفرغ ، لما استطاع ان يجمع لنفسه مثل هذه الثروة .

عن الاتجار فى أى شئ آخر (١) . وليست هنالك أدنى إشارة فى سيرة ابن المسيب الواسعة التفاصيل إلى أن مهنته قد أضرت بعلاقاته بسائر أشراف المسلمين . ولقد سُمى « بمشرع أهل المدينة وأكبر رجالات قريش » وطلب عديد من الخلفاء صحبته ، زيادة على ذلك ، فإن المدونات كشف أنه حتى حكام الولايات لم يكونوا يعرضون عن الاتجار . مثال ذلك ما عرفناه ، على سبيل المثال ، من أن أبا هريرة « الصحابى » المعروف جمع ثروة من التجارة خلال ولايته على شرقى الجزيرة العربية ، بالاضافة إلى دخله من العطاء عن نصيبه من غنائم الحرب ، ومن تربيته للخيل (٢) . وفى عام ٧٢١ حينُ أختير والياً جديداً لخراسان فى شرقى ايران ، وهو من أغنى اقاليم الامبراطورية ، وصلته تعليمات مشددة من الخليفة بالا ينشغل بالاتجار طالما سيكون فى ذلك جور على رعيته (٣) .

وتوجد الاشارة الحقيقية حول موقف الاسلام من مسألة التجارة والأشغال فى التشريع الاسلامى . ومنذ بداية هذا التشريع نجد أنه إهتم بالتجارة الاسلامية وقام بحماية العاملين بها . وحتى لايتركوا الأشغال فى أيدى غير المسلمين المحتقرين - كما فعل العثمانيون الأتراك فى أيام مجد امبراطوريتهم - فإن العرب أحتفظوا بحقوق خاصة لتجارهم فى كتبهم التشريعية القديمة المتبقية (٤) . وحين يصل الأجنبى

---

(١) نفسه ، ص ٩٩ ، سطر ١٢ . من الطبيعى ان تجار ذلك الوقت ، برغم تخصصهم فى سلعةواحدة ، كانوا يتداولون ايضاً فى اكثر من سلعة .

(٢) نفسه ، ص ٥٩ ، ٦٠ سطر ١٥. ربما كانت الرواية نفسها غير تاريخية . ولكن ما يهمنا ، هو أن الادعاء بأن الرجل الذى يكون فى الحكم ويكون فى سن التقاعد ، كان له أن يعمل فى التجارة .

(٣) البلاذرى ، أنساب الأشراف ، حـ ٧ ، (حققه F.Gabireli† وطبع فقط مجزءاً) ص ٢٢ ، سطر ٤ .

(٤) أبو يوسف كتاب الخراج ، (القاهرة ١٩٢٧ - ٨) ، الطبعة الفرنسية (ترجمة E.Fagnan) ، باريس ١٩٢١ ، ص ٢٠٥ . أبو يوسف ، نفسه ، ص ١٥٨ - ٦٤ . الشافعى ، كتاب الأم (طبعة بولاق ، ١٩٠٨ - ٩) ، حـ ٧ ، ص ٢٢٨ . انظر ، جرومان ، A. Grohmann

Arabic Papyri in the Egyptian Libarary (Cairo, 1934 -8), II, PP. 9- 10

والمعلومات الواردة بها . وفقاً لما أورده أبو يوسف ، ص ١٦١- ٢ ، وردت واجبات المكس حين سأل تجار من منبج فى شمالى سوريا ، كانوا يعيشون داخل منبج والدولة البيزنطية سألوا الخليفة عمر الأول أن يسمح لهم بالأتجار مع المسلمين . ويعتقد أن عمر الثانى (٧١٧ - ٢٠) قام بتعديل وسط بشأن نظام المكوس . وربما كانت هذه الوقائع مبنية على حقائق تاريخية .

إلى محطات المكس ، عليه أن يدفع ١٠٪ من قيمة البضائع والسلع التى يحملها ، كذلك يدفع غير المسلم الذى يقيم فى دولة الاسلام ويعد أحد رعاياها ٥٪ ، أما التاجر المسلم فعليه أن يدفع فقط ٢,٥٪ وهذا الأمر يشير إلى أن الطبقة الحاكمة قصدت بذلك أن تحتفظ بسيطرتها على كل رعايا الدولة ليس بفرض مكوس عالية عليهم فحسب ، ولكن أيضاً بترويج التجارة الإسلامية والضرر بأشغال غير المسلمين . ويبين النص المنسوب إلى الخليفة عمر الأول الخاص بعدم تفتيش [١] أى وديعة لأى تاجر أن رجال الخليفة هم التجار الذين عناهم القانون .

من ذلك يتضح أن العرب وبخاصة عرب القرن الأول الهجرى لم تكن لديهم أية موانع اجتماعية ضد الأشغال ، برغم أنه من الطبيعى أن تقوم المراكز الفخرية وذات العائد العالى فى الإدارة والجيش (التى كانت لا تزال متماثلة لدرجة كبيرة) باجتذاب أكثر العقول المفكرة . ومن ناحية أخرى ، فلقد كان يحتقر التجارة ويكرهها فرعان من السكان ، كانا ظاهرين تماماً فى ذلك الوقت وهما : العرب البدو ، الذين أبقوا على معظم أفكارهم التقليدية ، برغم عيش معظمهم آنذاك حياة مستقرة ، والفرع الثانى هم أشراف الفرس القدامى ، الذين لم يغيروا نظرتهم الاجتماعية كثيراً بعد دخولهم الإسلام . وإن العيش فى الأسواق ، بعاداتها المستمرة فى الحلفان وإقامة الدليل وثرثرتها العامة تعد تناقضاً فظيعاً بالنسبة للبدوى وبالنسبة لفهمه للشرف والتبجيل [٢] . بالاضافة إلى ذلك ، فإن البدو نفروا من

---

(١) ابو يوسف ، نفسه ، ص ١٦١ ، وهذه بالطبع رغبة رجل ورع ، بسبب ما أظهرته الشكوى عن القسوة فى المعاملة من مراكز تحصيل المكوس .

(٢) هنالك واقعتان مميزتان وهما الأولى حين أراد رجل من قبيلة تميم أن يؤدى شهادة أمام القضاء ، فذكره الحاجب بأن عامة الناس والتجار فقط هم الذين يقومون بذلك العمل لا يقوم شريف به ، البلاذرى ، أنساب ، .Ms Ashir EF . , 597 M8 و Istanbul , fol . 1002 a وأنى مدين فى هذا الأقتباس للسيد م . ج . كستر ، الذى يقوم بتحقيق جزء من الأنساب يتحدث عن قبيلة تميم) . والواقعة الثانية ، حين سأل الخليفة عمر الثانى يزيد بن المهلب أن يعزز تقريراته عن دخله خلال ولايته بالقسم لكنه فضل أن يزج به فى غياهب السجن على أن لا يلحقه العار بسبب قسم ويقول العرب عنه أنه أقسم من أجل المال . وكان أكثر ما يهمه ، أن أبنه لم يكن لديه أى شكوك . البلاذرى ، الأنساب ، حـ ٧ ، ص ٣٧ وغيرها . انظر أيضاً ، آدم متز ، تاريخ الحضارة ، ص ٤٤٢ .

التجار ومن المرابين ، الذين يسخرون احتياجاتهم المتكررة من أجل قرض أو مُهلة . وتحتوى حماسة البُحترى ، أكثر مجموعة ممثلة للشعر العربى القديم ، على ثلاثة فصول خصصت لأبيات الشعر التى يتباهى فيها الشعراء البدو فى كيفية تجنبهم تحقيق التزاماتهم نحو التجار المبغوضين ، سواء أكانوا فرساً أم عرباً [١] . وترجع معظم هذه الأشعار إلى القرن الأول الهجرى ، وهى أشعار ثقة بكل تأكيد وتنقل أنطباعاً صادقا لتلك التوترات الاجتماعية . وربما لوحظ فيما سبق أن Garcia Gomez . E جوميز يري في بداية قصة « السيد » الأسطرادية الشهيرة كيف كان البطل يتباهى بعدم دفع ما عليه من دين ليهود المدينة (Burgos) ، وهو نقل حرفى لما تكوّن أساساً على يد شعراء العرب البدو الأقدمين [٢] . وأدت جبال إيران فى بعض الحالات ، إلى قيام آراء مشابهة لتلك التى تشكلت فى الجزيرة العربية . وبرغم أن التجار الفرس كانت لهم شهرة خاصة بالكفاءة فى صدر الإسلام [٣] ، إلا أن الارستقراطية الفارسية إنهمكت فى التحامل على الأشغال حتى أنها أصبحت فى نظرهم لا تتناسب مع وضع أي شريف . ولكن أهم الشخصيات التى ظلت تعمل فى التجارة من أشراف الفرس هو : يحيى البرمكي (توفى ٨٠٥) ، أكبر وزراء هارون الرشيد ، الذى أراد أن يعمل فى شبابه حين كان فقيراً ، ولقد تم له ذلك بصعوبة لكونه شريفاً [٤] . على عكس ذلك

---

(١) البحترى ، القاهرة ، ١٩٢٩، ص ٤١٣ - ٣٢، الفصول ١٧١ - ٣ . انظر ، ترجمة إلى الفرنسية ، C. A.Nallino, La Littérature arabe, Ch. Pellat (Paris, 1950), PP. 144 - 6 .

(٢) ابيات الشعر ٧٨ - ٢١٢ . انظر ، E. Garcia Gomez, Esos Judios de Burgos, AL Andalus (Madrid - Granada, 1951), PP. 224 - 7 .

(٣) آدم متـز : الحضارة الإسلامية ، ص ٤٤٨ - ٩ ، المقدسى ، أحسن التقاسيم ، إلى ٣٣ ، سطر ٦ ، ص ٢٩٤ ، سطر ١٠ ، الجاحظ ، التصانيف الثلاثة (ليدن ، ١٩٠٣)، ص ٨٤ .

(٤) الجهشيارى ، الوزراء والكتاب ، (القاهرة ١٩٣٨) ص ١٨٦ ، سطر ٤ - ٥ . نقلها عنه أيضاً ، عبد العزيز الدورى ، الحياة الاقتصادية في العراق فى القرن العاشر (بغداد ، ١٩٤٨ ، بالعربية) ص ١١٢ .

كان نظام الهند الطبقى ، فلقد أحتل التجار عندهم المرتبة الثالثة فى المجتمع بعد رجال الدين والمحاربين ، وكانت الطبقة البورجوازية غير موجودة فى التنظيم الطبقى الفارسى [1] . ولما ظهرت طبقة الكتاب العلمانية فى الدولة الإسلامية ، التى وصلت إلى أوجها خلال القرن الثانى الهجرى ، كانت هذه الطبقة تتكون فى معظمها من أعضاء الطبقة الأرستقراطية الفارسية القديمة [2] ، ولقد أظهر هؤلاء الكُتاب ازدراء شديداً لمهنة التجارة - وهى حالة عبرت عنها الرسائل المخصصة لهذا الموضوع [3] .

بالإضافة إلى تصادم الأفكار التقليدية ، فمن الطبيعى فى قرن الحرب والفتح أن يظل التجار فى دائرة الظل . وفى حالات قليلة فقط ذُكروا كعناصر مشاركة فى أعمال عسكرية ، ولكن هذه الحالات كانت استثناءات تؤيد القاعدة . ففى يوم ٢٦ أغسطس ٦٨٣ ، أرسل الخليفة يزيد الأول جيشاً شامياً هاجم أهالى المدينة [4] ولقد أجبر أهل المدينة جماعة « الروايحين » وهى طائفة من طوائف التجار وجدت فى « الدارين » على الشاطئ الشرقى للجزيرة العربية على أن تسير معهم لمقاتلة الشاميين . ولقد حاول الروايحيون الذين كانوا يتكونون من ٤٠٠ رجل أن يعتذروا عن المشاركة فى القتال متعللين بأنهم مجرد تجار . على أنهم أضطروا أن يشاركوا قوات المدينة وكونوا فصيلة خاصة . ولقد أدوا واجبهم العسكرى بطريقة ذكية تماماً ، فلقد ثبتوا علمهم فى الأرض وأوصدوه بالحجارة ،

---

(١) أنظر G. E. won Grunebaum, Medieval Islam (Chicago, 1946), P. 203; R. Ghirshman, Iran (Pelican Boods, 1954),PP. 309 - 10 .

(٢) لقد فضل عبيد الله بن زياد الوالى الاموى على العراق الدهاقين الفرس على العرب فى ادارته (البلاذرى .انساب ، حـ ٤ ، نشر M. Schloessinger ، ص ١٠٩ ، سطور ١٦ - ٢١) . وحذا حذوه خليفته الحجاج ، نفسه ، ص ١٢٣ ، ١٥ - ١٨ .

(٣) انظر ص ٢٤١ وهامش رقم ٥ . الجاحظ ، فى مدح التجار (انظر ص ٢٤١) وهى ضد مقالة فى ذم التجار .

(٤) عن هذه الاحداث انظر J. Wellhausen , Das arabishe Reich (Berlin, g 02), P . 98

ثم اختبأوا سريعاً . وقام الجنود الشاميون بأخذ علم الفارين كدليل على حسم الموقف لصالحهم وبسبب هذه الغلطة خسروا المعركة ، ولقد أغضب هذا الأمر الخليفة غضباً شديداً ، لدرجة أنه انتقم من أهل الدارين ، أصل مدينة الروايحيين ، بفرض غرم عليهم قدره ٤٠٠,٠٠٠ درهم[١] .

وان أمر استخدام تاجر في خداع معين للتغلب على عدو ، هو بالطبع ، أمر ليس بذي أهمية كبرى . على أي حال ، فانه من العلم بالشيء ان نقرأ قصة تيريان Tyrian الذي استخدمه الخليفة معاوية (٦٦١ - ٨٠) لمثل هذا الغرض ، ولقد أورد المسعودي في مروج الذهب جـ ٨ ، ص ٧٥ - ٨٧ هذه القصة بطريقة جميلة . وبتفصيلات زائدة . فلقد أراد الخليفة أن يقبض على البطريق البيزنطي أو قائد الجيش البيزنطي ، الذي أهان سجيناً مسلماً بلطمه على وجهه . ولعدة سنوات تنقل تيريان من وإلى القسطنطينية بسفينته المثلثة بسلع غالية الثمن متعددة الأصناف ، حتى اكتشف أن القائد البيزنطي كان متعلقاً تعلقاً شديداً بالسُّسَانجريات ، وهي أكياس وسائد مصنوعة من وشي فارسي . وفي العام التالي عاد تيريان إلى القسطنطينية بسفينته بعد أن حملَ معظمها بأنفس السسانجريات وأثناء إبداء البطريق إعجابه الشديد بسلع هذا التاجر أقلع تيريان بسفينته حتى أحضر خصم معاوية بأمان إلى الشاطئ السوري . وكما أخبر راوي القصة نفسه ، أن أهم ما في القصة أن تيريان الذي كان قد شارك من قبل في حرب الأسطول بتفوق ، أدى دور تاجر أعالي البحار باتقان تام .

وفي طبيعة مخالفة تأتي حالة التاجر الفارسي « عبد الله الأصفهاني » ، الذي وضع تحت أمر والي العراق ٤٠٠ مملوك من مماليكه[٢] وحمل هو نفسه قيادة الجناح الأيمن في المعركة التي أنهت ثورة المختار الشيعية (٦٨٧م) . ولقد كان عبد الله ينتمي إلى طائفة تجار أصفهان المقيمين في البصرة [٣] . وقبل ذلك بعدة سنين ، أيام

---

(١) البلاذري ، أنساب ؛ حـ٤ ، ص ٤٣ .

(٢) يبدو أن هذا أول ذكر موثوق به في الأدب الإسلامي للفظة « مماليك » التي تعني مجموعات الجنود الأرقاء .

(٣) البلاذري ، فتوح البلدان (القاهرة ، ١٩٣٢) ص ٣٥٩ ، سطور ١٦ - ١٧ ، انظر ، البلاذري . انساب الاشراف ، حـ٥ ، ص ٢٦٣ . وربما كان اسم الاصفهاني اسماً خاصاً به ؟

الاضطرابات الشديدة فى الدولة ، قام اشراف البصرة بالعهد إلى « المهلب » المشهور بأمر محاربة جماعة الخوارج وانهاء تهديدها المرعب ، واكتشف المهلب أنه ليس ببيت المال سوى ٢٠٠,٠٠٠ درهم ، وهو مبلغ ليس بكاف لأداء المهمة التى سيقوم بها ١٢٠٠٠ رجل من قواته . فأرسل رسالة إلى التجار ، يشرح لهم مدى تعطل الأعمال واضطرابها بسبب الخوارج وسألهم فى أن يلحقوا به وأن يمنحوه قرضاً . وبعد بعض التشاورات وافق التجار . وانتصر المهلب . وحصل على المكوس من الأنحاء التى استردها وأعاد للتجار أموالهم التى اقترضها منهم « فى انتظار الغنائم والمصالح »[١] .

وتتصل هذه الأحداث بأواخر القرن الأول الهجرى الإسلامى . أما فى القرن الثانى فان الأمور بدأت تتغير . فلم يعد الفتح طويلا شاغل الدولة ، ولكن كان بالأحرى شاغلها ، السيطرة على عناصرها المطحونة . وكان على كل من الهيئة الحاكمة والمعارضين لها تمويل قواتهما وعمل الدعاية اللازمة لهما . وأصبح رجال الأعمال ، الذين كانت لديهم الامكانيات والخبرة في الدعاية ، لازمين لكلا الغرضين . ولقد وضح دورهم في حركة الاطاحة بالأمويين (٧٥٠ م) ولم يكن قائد الدعوة للعباسيين ، والذى تشرف بحمل لقب « وزير آل محمد » - وهو أول رجل فى التاريخ الاسلامى يحمل لقب وزير - سوى أبى سلمة الخلال ، تاجر الخل ، ولقد كوفىء مساعده إبراهيم بن سلمه ، لخدماته الدعائية للعباسيين بالخورنق ، أكثر حصون صدر الإسلام بهاء »[٢] . وفى مختصر كُتب بعد سنوات قليلة من قيام الخلافة العباسية ، عبر ابن المقفع ، الشريف الفارسى الذى أثرى بكتاباته الأدب العربى ، عن فزعه لما وجد أن حاشية الخليفة تكونت من رجال الطبقة الدنيا ، وزاد فزعه أنها اشتملت حتى على رجال كانوا يحترفون حرفاً يدوية [٣] .

(١) المبرد للكامل ، مع شرح المرصفى (القاهرة ، ١٩٣٧ - ٣٠) حـ ٨ ، ص ١١ - ١٣ ، وأتقدم بشكرى للسيد كيستر لاشارته هذه .

(٢) انظر ماسبق ، عن ابراهيم أبى سلمة انظر البلاذرى ، فتوح البلدان (١٩٣٢) ، ص ٢٨٦

ومع ذلك ، فلقد ظلت طبقة ابن المقفع مع أحفاد الارستقراطية الفارسية القديمة ، الطبقة الأكثر بروزاً في إدارة الدولة العباسية في القرن الأول من حكم العباسيين ومع بداية القرن الثالث الهجري ، نجحت طبقة التجار في النفاذ إلى المناصب العالية . وتم ذلك وقت أن استطاع شاعر سريع الخاطر أن يخاطب الوزير بقوله :(★) .

– « المال والعقل مما يستعان به ... على المقام بأبواب السلاطين
أنت تعلم أني منهما عطلٌ ... اذا تأملتني يا ابن الدهاقين[1](★)

ولقد كان للفضل بن سهل أعظم وزراء الخليفة المأمون (٨١٣ – ٣٣) ، تاجر غلال فارسي وكان من أحب جلسائه وأقربهم إلى نفسه[2] . وفي أواخر عهد حكم المأمون ، حين امتحن الفقهاء في بعض المسائل الدينية ، وجدنا بين هؤلاء المشاهير الذين امتحنهم الخليفة بنفسه ، رجالاً يحملون ألقاباً مثل « القواريري – صانع القوارير » أو التمار[3] (تاجر التمر) . ولم تكن هذه الأسماء أسماء عائلية – كما تدل أيضاً على ذلك – وثبت ذلك مع ملاحظة الخليفة الغاضبة حيال تاجر البلح حين وبخه قائلاً بأن ذكاءه منحط مثل انحطاط عمله[4](★) .

---

(٣) انظر ماسبق .

(★)هو الوزير الحسن بن سهل وزير الخليفة المتوكل – توفى سنة ٢٣٦ هـ .

(١) ابن طباطبا ، الفخرى (القاهرة ، ١٩٣٨) ص ١٩٨ .

(★) أما تدلك أثوابي على عدمي ... والوجه اني رئيس من المجانين
والله يعلم ما للملك من رجل ... سواك يصلح للدنيا وللديـن

(٢) الجهشياري ، الوزراء (القاهرة ، ١٩٣٨) ص ٢٢٩ – ٣١٩ – ٣٢٠ . وذلك حين اخبر ان الوزير ترك ضيوفه ينتظرون ويؤخرون تناولهم الطعام حتى وصل صديقه ، أو حين أخبر بأنه أقام شركة مع صديقه تاجر الغلال في بغداد الذي أحضر له ٥٠,٠٠٠ دينار ، وربما ذلك لا يكون أكثر أهمية من أمر ، استفسار الوزير عن زوجة التاجر وبناته مما يدل على الصداقة الحميمة بينهما .

(٣) الطبري ، تاريخ الرسل ، حـ ٣ ، ص ١١٢١ ، سطر ٧ – ١٠ .

(٤) نفسه ، ص ١١٢٨ ، سطر ٩ . تظهر الكلمات بوضوح أنه لم يكن ينظر للمهن عموما على أنها منحطة ، لكن التجارة هي التي عناها بذلك . على أي حال ، فان ملاحظة الخليفة على أن معارضيه في الاعتقاد يعتقدون في « دين الدينار والدرهم » نفسه ص ١١٢٩ ، سطر ٦ ، وربما لا تعني هذه الملاحظة التجار على الخصوص .

(★)نص الطبري يقول : « وأما المعروف بأبي نصر التمار فان أمير المؤمنين شبه خساسة عقله بخساسة متجره » .

وفى عهد المعتصم خليفة المأمون (٨٣٣ - ٤٢) أصبح أعيان التجار أصحاب السلطة التنفيذية العليا فى الدولة . وكان أول وزير اختاره هو « الطحان » ، ابن عمار الطحان ، وهو رجل أعمال واسع الثراء من جنوب العراق[١] . وكان الزيات أشهر وزرائه ، وأبرز شخصيات عصره حقاً ، (والزيات اسم عائلى) ، ولقد كان والد الزيات مورد مؤنة البلاط العباسى[٢] . وفى احدى المرات ظهر الزيات ، الذى واصل وظيفة والده فى البلاط العباسى ، فى البلاط الخلافي وهو يرتدى رداء اسوداً ويتقلد سيفاً ، فأوقفه حاجب الخليفة قائلاً « ما أنت الا تاجر ، فلماذا ترتدى رداء رجال البلاط ؟ » . ولكنه بعد وقت ليس بالطويل أصبح الزيات كاتباً ووزيراً وأمين سر ، وهو الذى بنى سامرا ، أبهى مدينة شيدت فى ظل الإسلام[٣] . ولقد كان «الخياط» واحداً من رجال المقام السامى فى الدولة العباسية تحت حكم المستعصم ، وهو جعفر الخياط الذى كان على صلة بالجيش[٤] .

وخلال المائتى عام التاليتين ، شغل كثير من رجال طبقة الأعمال مراكز بارزة فى ولايات الشرق الأوسط . والمادة بصدد هذا الموضوع غزيرة ، ولكنها لم تُجمع وتُدرس بقدر كاف . وتوضح الموقف أمثلة قليلة .

فلقد كان الجصاص[٥] ، وهو من كبار رجال الأعمال ، وكان مبعوث حاكم مصر الطولونى إلى سيده الاسمى ، خليفة بغداد ، فى سنة ٨٩٢ ، وقام بتدبير زواج ابنة الأول من الخليفة . ولقد أقام فى بغداد ، ولكنه حين أعطى ملاذاً - لابن المعتز ،

---

(١) الفخرى (القاهرة ١٩٣٨) ، ص ٢٠٧ ، قبل تولى الطحان استمر كاتب سر المستعصم يخدمه كوزير لبعض الوقت .

(٢) لم يتاجر فقط فى الزيت وانما أيضاً فى الخيام ، والمظلات وادوات مشابهة ، نفسه ، ص ١١٨٢ .

(٣) نفسه ، ص ١١٨٤ ، كل ما بناه المعتصم من سامرا ، على جانبى نهر دجله ، انجز على يد الزيات .

(٤) نفسه ، ص ١١٩٥ ، ١٢٥٤ ، وغيرها .

(٥) اسم العائلة معناه العامل فى الجص ، على أى حال ، فان ابن الجصاص كون ثروته من تجارته فى الجواهر .

شاعر الأمير ، الذى جلس على عرش الخلافة ليوم واحد ، قام بتصفية منافس الأخير الذى خلفه على العرش(١) . وكان المتحصل من هذه التصفية قد بلغ ما قيمته ٥٠٠,٠٠٠ و ٥ دينار - وهو مبلغ يساوى ما يتركه الخلفاء من خزينة بيت المال عند وفاتهم(٢) . وان اعتماد حكام العراق الزائد خلال القرن العاشر على الصيارفة والتجار واضح تماماً فى صفحات كتاب ابن مسكويه(٣) « زوال الخلافة العباسية(★) » . أما فيما يتصل بنشاط تجار اليهود فلقد ناقشه فيشل W.J.Fischel بالتفصيل في مقاله « دور اليهود فى الحياة الاقتصادية والسياسية فى الدولة الإسلامية » Jews in the Economic and Political Life of Mediaval Islam (London 1937) وبسبب الآداب اليهودية الوافرة فيما يتعلق بالتشريع اليهودى ومن خلال كنوز جنيزة القاهرة لدينا الآن معلومات طيبة عن أنشطة اليهودالاقتصادية فى ذلك الوقت . وبرغم أن المصادر الاسلامية تتحدث كثيراً عن صيارفة غير يهود ، مسيحيين وأيضاً صيارفة مسلمين (انظر فقط الاسماء التى أوردها فيشيل نفسه فى مقاله السابق ، ص ٥ ، ص ٢٩ ، حاشية رقم ١) فإن وثائق الجنيزة تشير بوضوح إلى أن معظم تجار القرنين الحادى عشر

---

(١) على الأقل ، كان هذاسبباً اورده معاصره ومواطن بلدته المسعودى ، مروج الذهب ، حـ ٨ ، ص ٢٨٣ . وللتأكد فان ابن المعتز قتل عام ٩٠٨ ، فى الوقت الذى تمت فيه مصادرة ابن الجصاص فى ٩١٤ - ٥ . وعن ثروته انظر المسعودى ، نفسه ، ص ١١٧ - ٢٠ .

(٢) مثل المتوكل ، الوافر الثروة ، فلقد ترك (٨٦١) مبلغ ٤ مليون درهم (المسعودى ، نفسه ، حـ ٧ ، ص ٢٧٦) ، وترك المكتفى (توفى ٩٠٨) ٨ مليون دينار و ٢٥ مليون درهم (نفسه ، ص ٢٢٥) ، وترك المعتضد) (توفى ٩٠٢) ، ٩ مليون دينار و ٤٠ مليون درهم (نفسه و حـ ٨ ، ص ١١٤) .

(٣) نشره وترجمه آمدروز H. F. Amedroz ومرجليوث D. S. Margoliouth (لندن ١٩٢٠ - ٢١) انظر ، الدورى ، الحياة الاقتصادية فى العراق فى القرن العاشر ، ص ١٥٨ - ١٧٩ .

(★) اسم الكتاب « تجارب الامم » .

والثاني عشر كانوا مسلمين[1] . وكان كبار رجال المال اليهود آنذاك ممثلين لطبقتهم ، لكنهم لم يكونوا ممثلين لجماعتهم الدينية والقومية[2] .

وفي مصر أحرزت عائلة الماذرائيين العراقية الفارسية الأصل السلطة العليا في الدول خلا ل غالبية القرن العاشر الميلادي[3] . ولقد نظمت أمور الدولة الفاطمية (التي قامت في مصر من عام ٩٦٩) على يد رجل أعمال يهودي ذي كفاءة ادارية عالية وهو يعقوب بن كلس ، الذي اعتنق الإسلام في أواخر أيام حياته وأصبح الوزير الأول للدولة الجديدة .

ولقد جاء هو أيضاً من العراق ، ولكنه قبل أن يتصل بالفاطميين أمسك في

(١) ذكرت وثائق الجنيزة التي ترجع إلى القرن الحادي عشر الميلادي حالات كثيرة عن يهود يقترضون نقوداً نظير الفائدة من المسلمين . وعلى أي حال فقد وردت على هذا النمط حالات كثيرة معاكسة لعلم المؤلف . وإن كل التساؤلات حول العامل الديني في التعاملات التجارية قد ناقشها المؤلف في كتابه : A Mediterranean Society ، الفصل الثالث ، وحيث وردت أيضاً إشارة كتبها الأستاذ Lambton A. K. S. بعنوان : The Merchant in Medieval Islam في 130 - 121 : A locasts'leg London 1962, pp .

(٢) يجب أن نتجنب وضع مشابهة بين اليهود في داخل مجتمعات غرب أوروبا الاقطاعية أو في بولندة في القرن السادس عشر وبين اشتراكهم في حضارة الشرق الأوسط التجارية خلال القرون الأربعة الأولى لدولة الاسلام . ولذلك . على خلاف وضعهم في بولندة - فانه لم تُعرف هنالك أية عملات عليها كتابات عبرية منذ صدور الاسلام وطوال العصر الاسلامي . والرواية المخالفة لهذا الرأي وردت في كتاب Charles Pellat, le milieu basrien et la formation de jahiz وتعد خطأ ورد في هذا الكتاب البديع 28 .P .(paris, 1953) .

(٣) شكل الماذرائيون موضوع مقال واحد درسه كل من H. Gottsehalk في كتابه : Die Madaraijjun (Berlin and Leipzig, 1931) Islamstudien وبيكر في كتابه (Leipzig, 1924) .I . P. 216 .

واطلق عليهم كل منهما رجال المال القادة في القرن الثالث الهجري . وربما جاءت هذه الثروة من عمل هذه الأسرة « كتاباً » ، « لما كانت المصادر تشير إلى أن ممثليهم الاول الذين جاءوا إلى مصر للعمل كتاباً للحاكم ، وإني أعتقد خلافاً أورده Gottschalk ، نفسه ، ص ٢٩ - من أنهم نزحوا هنالك للاشتغال ، وإن علاقة هذه الأسرة الوطيدة بعلماء الحديث المسلمين (نفسه ، ص ٣٥ - ٣٦) تشير أيضاً إلى أن أصل هذه العائلة تجار وأنهم ليسوا من طبقة الكتاب العلمانية .

الرملة (ثم فى عاصمة فلسطين) بوكالة التجار ، وهى وظيفة كانت له علاقة بها ، وربما كانت تشابه لعمل القناصل في مدن ايطاليا التجارية [١] وكان مشابهاً له ، فى الجيل التالي التاجر (اليهودى) ، أبو سعد التسترى ، الذى جاءت أسرته من جنوب فارس عبر العراق إلى مصر ، وكان لبعض الوقت أقوى رجل فى الدولة الفاطمية[٢] ، ولا مناص من أن كاتباً في القرن العاشر ، يشير إلى حقيقة ان القبول بسفتاجة كان أكبر من القبول براتب من دخل الخراج ، مما جعله يصل إلى قرار مؤداه بأن « التجار أقوى سطوة من الوزراء »[٣] .

ولما قامت الطبقة البورجوازية في المجتمع الإسلامى ، كان عليها أن تتلاءم مع طرق العيش ومثاليات الطبقة الحاكمة الثقافية وإلا فسوف لا « يُسمح » أبداً بقيامها . ومن الممكن أن نوضح تطور هذه الطبقة بقليل من الأمثلة . يذكر البلاذرى أن الولاية « الارستقراطية » الخاصة التى كانت قائمة فى جنوب شرقى الأردن والتى كانت تخص الأمويين حتى قبل الإسلام ، والتى ، بعد مصادرتها فى سنة ٧٥٠ ، آلت إلى البيت العباسى ، انتهت ملكيتها آخر الأمر ليد بائعى زيت من الكوفة[٤] . كذلك فإن ثلاجاً (تاجر ثلج) فى بغداد ، بعد أن باع لأمير من بنى طاهر ثلاثة أرطال ثلج بعشرة آلاف درهم - من أجل علاج جاريته التى مرضت بالحمى - أخذ لنفسه رطلاً من هذا الثلج حتى يبين أن فى مقدوره أن يسمح لنفسه بالتمتع بنفس الترف الذى يتمتع به الحكام[٥] . وفى تاريخه أورد الطبرى أن الخليفة المهدى (٧٧٥ - ٨٥) كان أول من إستخدم مُنجداً من طبرستان[٦] . وفى

(١) عن ابن كلس أنظر W.J.Fischel ، نفس المصدر ، ص ٤٥ - ٦٨ .
(٢) نفس المصدر ص ٧٨ - ٨٧ .
(٣) زوال الخلافة العباسية ، حـ ٣ ، ص ١٣٨ - ٩ .
(٤) فتوح البلدان (القاهرة) ١٩٣٢ ، ص ١٣٥ . ولقد ذكرت قلعة الخورنق ، ص ٢٣٦ .
(٥) ابن الجوزى ، المنتظم (حيدر باد ، ١٩٣٨ - ٤٠) حـ ٦ ، ص ١٨ - ١٩ .
(٦) تاريخ الطبرى ، حـ ٣ ، ص ٣٥٦ ، نقلها R.B.serjeant ، من مقاله : "Islamic Textiles", Ars Islamica (Ann Arbor, 1946), XI, P. 98.

الربع الثالث من القرن التاسع الميلادى ، فان زائر بغداد يتذكر أن الجالس فى بلاط الخليفة يجلس على فرش من صنع أهل طبرستان[1] . على أى حال ، فإن كثيراً من عقود الزواج ، التى وجدت طريقها إلى جنيزة القاهرة من القرن العاشر الميلادي فصاعداً ، أوردت بأن أى عروس يهودية مقتدرة كان لابد أن يكون فى جهازها طبرستانيات . ولقد كان هذا الاسم شائعاً حتى أنه ورد فى قسيمة زواج ابنة تاجر هندى يرجع تاريخها إلى الحادى عشر من نوفمبر سنة ١٠٤٦ ، ولقد ثبت فى الوثيقة بأنها أعطيت « طبرستانية حقيقية من طبرستان » ؛ ولقد ذكر هذا التفصيل فى القسيمة لأنه كان فى السوق آنذاك تقليد لها ، ذلك لأنه لم يكن من المقبول لأى عروس من الطبقة المتوسطة آنذاك أن تتزوج دون اقتناء أدوات الترف التى يحتفظ بها البلاط الخليفى[2] . وكان وجود السُسَانجريات الفارسية المطرزة شائعا فى وثائق الزواج ، والتى ، كما رأينا فى صفحة سابقة ، كانت مطلوبة بشدة لدى عظماء البيزنطيين .

وهناك تطور مشابه من الممكن أن يُلاحظ فى الناحية الروحية ، فبينما كان التجار فى قرون الإسلام الأولى معنيين فقط بالعلوم الدينية ، وأن كُتبت عنهم رسالة وصفتهم بأنهم فى معزل عن العلوم العلمانية[3] ، فإننا نقرأ فى مصدر من القرن الثاث الهجرى عن تاجر يهودى كان يتقن الكتابة بالخط العربى وكان أيضاً شاعراً [4] . كذلك نقرأ عن تاجر عراقى تحطمت سفينته بالقرب من عدن ، أخذ يتكسب فى هذه المدينة من موهبته الشعرية ، وبدت رواية هذا الخبر على أنه أمر عادى ، بينما نسمع عن نفس المدينة فى نفس الوقت عن مجموعة من الأشعار

---

(١) انظر المصادر التى اشار إليها Ch. Pellat فى مقاله : Jahiz á Baghdad et á Samara, Rivista degli Studi Orientali 37 (Roma, 1952), P. 55, note 3.

(٢) Bodleiana, Oxford, ms. hed. d. 66. fol. 47-8
(وهنالك قسائم زواج كثيرة تحتوى على نفس الأشياء)

(٣) نقلاً عن التوحيدى ، الامتاع والمؤانسة (القاهرة ١٩٤٤) ، حـ ٣ ، ص ٦١ - ٦٢ .

(٤) Ch. Pellat, Milieu basrien, P. 230.

(بالعبرية) كتبها تاجر فى تجارة الهند أصله من شمال افريقيا وحُفظت هذه الأشعار فى جنيزة القاهرة [١] .

وتبعاً لظهور طبقة التجار ، بدأت أعمالها تلفت انتباه العامة والأدباء ، الذين كانوا مهتمين كلية بأمر الطبقة الحاكمة وحاشيتها . وباستثناء الخليفة العباسى المعتصم الذى حشد على سماطه أشهر الأكولين ، وعلى خلاف أندادهم الخلفاء والحكام الأمويين ، فإنا نرى فى مجالس الخلفاء العباسيين : تاجر تمور ، وتاجر غلال ، والمشرف على الحمام وقصابا (أو المشرف على المسلخ) [٢] ، ولقد كان هيام وولع تاجر حرير من الكوفة بإحدى الجوارى موضوع قصة حب عربية [٣] ، بينما صور الجاحظ بورجوازية البصرة فى كتاباته [٤] . ويجب أن نذكر ، بالطبع ، مقامات الهمذانى الأثنتين والخمسين ومقامة من هذه المقامات ، تعد تنديداً خالداً بأحد رجال الأعمال الناجحين ، الذى كان فخوراً للغاية ببيته وبكل ممتلكاته والمقتنع بأن كل ما يمتلكه هو فى حقيقته من الدرجة الأولى [٥] .

وإن « للثورة البورجوازية » ، التى قامت فى الشرق الأوسط خلال قرون الإسلام الأولى ، آثارها العديدة على تاريخ العالم [٦] . ولنذكر واحدة منها فقط

---

(١) S.D. Goitein, Two Eyewitness Reports, etc." BSOA (London, 1954), XVI-2, P. 249, note 1.

(٢) المسعودى J. Sauvaget, Historien Arabes (Paris, 1946), P.43

(٣) C. Brockelmann, Geschichte der arabischen literatur, Supplement (leiden, 1937), I, P. 248 .

(٤) Pellat, Milieu basrien, P. 247 .

(٥) أنظر ، مقامات الهمدانى ، ترجمها من العربية W.J.Prendergast (London, 1917) لم يطلع المؤلف على هذه الترجمة .

(٦) أنظر ، R. Lopez, " les influences Orientales et L'evil economique de L'ooccident ", Cahiers d'histoire Mondiale, I,3 (Paris, 1954), PP. 594 - 622 .

وهى : أنه فى خلالها ، تحول اليهود ، الذين كانوا حتى ذلك الوقت يعملون أساساً فى الزراعة والحرف اليدوية الأخرى ، إلى شعب تجارى متفوق (١) .

هذا المسح المتعجل لهذا الموضوع من الممكن أن يكون ذا فائدة إلى مصدرين أدبيين ذوى فائدة عالية ، الأول وهو يدعو لمهنة التجارة كتبه الأديب البصرى الشهير الجاحظ والآخر كتب عن التجارة ، كتبه بالطبع أحد أبناء هذه المهنة ، بعنوان « فى مدح التجار وذم الحكام » ، ولقد عظم الجاحظ استقلال وأمان التاجر بقوله بأنه - « ملك فى بلاطه » - وفى ذلك يعترض على حياة الحاكم الذليلة غير المستقرة (٢) . ويحتوى كتيب الدمشقى ، الذى يستحق ترجمة إلى الانجليزية ، على عرض علمى للنظريات الاقتصادية ، ولطبيعة المهنة وللسلع المختلفة المتداولة فى عصر الكاتب . وأكثر الصور تأثيراً فى كتابه إعجاب هذا المؤلف بمهنته . وبالنسبة له فإن تحصيل المال نداء شريف : « إذا لم يكن هنالك ما نقوله عن الغنى سوى أنه إحدى صفات الله ، فيكفى هذا شرفاً وتمييزاً » (٣) .

---

(١) انظر ، S.D. Goitein, Jews and Arabs, their contacts Through the Ages, New York, 1964, ch. VI, The Economic Transformation " of the Jews People in Islamic Times, PP. 89. - 124 .

(٢) رسائل (القاهرة ، ١٩٠٦) ، ص ١٥٥ - ٨ . لم توجد بعد سوى مقدمة هذه الرسالة البالغة الأهمية .

(٣) H.Ritter, Handbook P. 46 .

الفصل الثانى عشر
عقلية الطبقة المتوسطة فى دولة الإسلام فى العصور الوسطى

لقد تأكد أن وجود ، وغياب أو ما خلا التكوين الجديد للطبقة المتوسطة علامة فاصلة للنمو الاقتصادية والتطور البنيوى لمجتمعات الشرق الأوسط الحديثة ، وحوالى سنة ١٩٦٠ ، ذكر عالم عراقى فى مجلة علمية بأنه ليست فى العراق طبقة متوسطة تستحق الحديث عنها [1] . فكيف كان إذن حال هذه الطبقة فى العصور الوسطى المتقدمة ، خلال الحقبة الإسلامية الخالصة المبدعة ؟

وفى مقال معروف بعنوان « أنماط الشخصيات المثالية فى الحضارة الإسلامية » يقرر كاتبه « شيدر » Hans Heinrich Schaeder أنه وجد ثلاثة أنماط فقط تمثل الحضارة التى يتحرى عنها وهى : الحاكم المطلق الذى مّدح على أنه ظل الله فى الأرض والشخص الذى يتجسد فيه العدل الكامل ، على الرغم من استحالة وصوله إلى هذا المثل الأعلى ، والثانى هو الفقير من أجل رضاء الله ، الذى حاول بنبذ هذا العالم أن يحرر نفسه من نير الحكم الاستبدادى ، ولكنه غالباً ما جُرد من مكانته الدينية بسبب سوء استعماله لها . والثالث والأخير وهم الكُتاب ، ورثة كُتاب بابل ومصر الأقدمين ، الذين عرفوا كيف يكتبون وكيف يؤولون كل شئ ،

---

(١) محمد علوان ، . Middle East Journal, 14 (1960), P. 479

وانظر، Morroe Berger, " The middle Class in the Arab World, " وفى The middle East in Transition, by : Watterz . Laqueur, Newyork 1958, PP. 61 - 71

(٢) وفى نفس الجزء ، ملاحظات Charles Issawi P. 40 ملاحظات A.F. Mills P. 13,

Hans Heinrich Schaeder, " Die Typischen Personlichkeitsideale in der islamischen kultur ", first Published in 1929 and reprinted in der Mensch in Orient and Occident, Munchen 1960 pp. 272- 306.

لكنهم لم يأخذوا شيئاً ما على محمل الجد ولذلك قصروا دورهم على نفاق الملك شأنهم فى ذلك شأن المتسولين .

ولقد جاء تحليل شيدر استفزازياً كما جاء قاصراً وغير مكتمل . ولقد كان متشائماً للغاية بصدد هذه الحضارة ومقدراً للسوء بصددها حتى أنه أفرط فى الحط من كل فحواها . زيادة على ذلك فلقد كان سطحياً فى حكمه على الكُتاب . وعلينا أن نميز جيداً بين نمطين مختلفين من رجال الكتابة فى الإسلام : الأول وهم الكُتاب ، كُتاب الحكومة ، الذين كانوا المثقفين الرئيسيين للحكومة وأصحاب المعارف القليلة وهم الذين عناهم شيدر ، والنمط الثانى هم أفراد الطبقة المتوسطة المستقلة ، الذين كانوا ، على العموم على غير صلة بالحكومة ، وكانوا كذلك ضليعين ، فى الدراسات الدينية وليس فى الأداب العامة .

وجاء بعد ذلك آدم ميتز بتلميح فى كتابه تاريخ الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى بأن التجار فى القرن العاشر الميلادى (الرابع الهجرى) أصبحوا حملة لواء الحضارة الإسلامية [١] ، وكشف بحث لاحق بأن هذا الدور قد حدث بالفعل فى زمن أسبق من التاريخ الذى حدده متز وأن ذلك كان واضحاً تماماً مع نهاية القرن الثامن الميلادى . وكانت تلك الفترة ، بالطبع ، الفترة التى تلخص فيها الفكر الإسلامى وممارسة الإسلام عقيدة وتشريعاً . وعلى هذا النحو ، فقد تأثرت ذات الدين الإسلامى بعمق بروحانية الطبقة المتوسطة وكانت هذه الروحانية أكثر الأمور فعالية من أى شئ آخر فى بلورة هذه الذات وتكوينها . وإذا كان الأمر كذلك ، فإن الدراسة التى خُصصت من أجل أبراز عقلية الطبقة المتوسطة فى دولة الإسلام فى العصور الوسطى لا تحتاج إلى أى تبرير . فهى أساسية لفهم التاريخ الإسلامى نفسه [٢] .

---

(١) A . Mez, Die Renaissance des Islams, Heidelberg 1922 , P. 442

(٢) أنظر الفصل السابع .

وفى الفقرات السابقة أثبتت الطبقة المتوسطة شخصيتها ضمناً مع طبقة التجار . وذلك تعميم دون شك . ولم تكن الصناعة والتجارة منفصلتين بشكل قاطع عن بعضهما فى تلك الأيام ، فلقد كان الناس الذين ينتجون سلعة من السلع كانوا يقومون فى الغالب بالأتجار فيها كما يتجرون فى السلع المماثلة ، فى حين أن بعض أصحاب الصنائع وصلوا فى بعض الأحيان إلى اليسر الاقتصادى وإلى المكانة الإجتماعية المرموقة التى أهلتهم إلى الأنتماء إلى الطبقة المتوسطة [1] . لكن عموماً ، فإن تحديد مصطلح الطبقة المتوسطة فى عالم المال والأعمال أمر ملزم . وهنالك أيضاً وجه فنى مميز متشابك فلقد أكتسب التجار المستقلون فن الكتابة مثلما إكتسبها علماء المستقبل ، ولكن الحرفيين لم يكتسبوها ، فلم تكن لهم حاجة بذلك .

ويحتاج هذا التقرير إلى بعض التوضيح . فإن كل ولد يذهب إلى مدارس تحفيظ القرآن أو مدارس تحفيظ التوارة كان عليه أن يؤدى بعض التمارين التى تتكون من كتابة الحروف الأبجدية كما بدت فى الكتب . وكانت تلك وسيلة لتعليمه القراءة . ولقد حُفظت فى جنيزة القاهرة أوراق كثيرة بها مثل هذه الدراسات (أنظر ما يلى) ، على أنه ، بمجرد أن يتقن الأطفال القراءة ، ويتقنوا فن الكتابة لم يكونوا يتبعونها بمزيد من الدراسة فى المدارس الإبتدائية النظامية . لذلك فإنا نجد فى الجنيزة مئات التوقيعات على الوثائق ، غير مكتوبة بخط الرقعة ، الذى كان خط الكتابة الشائع آنذاك ، ولكن بخط النسخ الشائع فى الكتب العربية الآن . ولقد كانت بعض صيغ هذه التوقيعات مهتزة ومرتبكة . ولقد كان أصحاب هذه التوقيعات من الحرفيين ومن بقالى المنزلة الدنيا ، الذين لم يدرسوا فى مرحلة المدارس الإبتدائية النظامية [2] . ولنفس السبب هنالك فتوى لابن ميمون حول

---

(١) أنظر الفصل التاسع

(٢) بدون شك ، فإن هنالك بعض الأشخاص المتعلمين كانوا يوقعون بحروف الكتب المخطوطة . وكان ذلك نوعاً من التقوى ، وفعلوا ذلك حتى لا يشينوا تعلمهم البسيط للكتابة على أى حال ، ولقد عُرف خط المتعلمين بثباته وحسنه .

الموقعين على الوثائق الذين لا يقــدرون على القــراءة . ولقــد دُونت الوثائق فى معظمها بخط الرقعة ، الذى لم يتعلمه هؤلاء الأشخاص . وإن تعلم فن الخط المنتظم يتم فقط فى مراحل الدراسة العالية مع تعلم الإنشاء والأعمال الشرعية .

ولقد اهتمت أربعة أنماط من الدارسين بمثل هذه الدراسات : موظفو الحكومة المستقبليون ، والأطباء ، والعلماء والتجار . كذلك موظفو الحكومة القائمون والأطباء (الذين كانوا يعملون أطباء فى البلاط أو فى الجيش) كذلك فلقد شكل القضاة فى المدن الرئيسية الكبرى ، وبالأحرى كل الرجال المتصلين بالحكومة ، جماعة منفصلة ، كما ظهر ذلك بوضوح من خلال وثائق الجنيزة . ويُمكن أن نصفهم بأنهم كانوا يشكلون طبقة متوسطة عالية . وكان تشكيل الطبقة المتوسطة يتكون من التجار وعلماء الدين وكذلك القضاة العاديين ، والوعاظ المنشدين . ويجب أن يكون معلوماً لنا أن علماء الدين كانوا غالباً ما يشتغلون بالأعمال أو حتى بالحرف ، بينما كان التجار يعملون بانتظام كقضاة أو كمصلحين دينيين اجتماعيين فى ميادين أخرى . بالأختصار ، فإن فن الكتابة - وليس القراءة ، الذى شاع وأتسع - كان علامة مميزة للطبقة المتوسطة وللدوائر الحكومية .

وفى دراستنا لعقلية هذه الطبقة سنحدد أنفسنا بفترة العصور الوسطى المبكرة ، وتقريباً فى الفترة مابين سنوات ١٠٠٠ - ١٢٥٠م (٤٠٠ - ٦٥٠ هـ) ، وبمعنى آخر ، فترة حكم الفاطميين والأيوبيين . وهذه الحقبة تختلف عن الـ ٢٥٠ عاماً السابقة لها واللاحقة . ولقد كان المسلمون أنفسهم على علم بالتغييرات المستمرة فى المجتمع . وإن التوحيدى الذى عاش حوالى سنة ١٠٠٠م تعامل مع هذا الموضوع بتطويل لخصه بالآتى : « مع كل قرن يكتسب الناس عادات وعقلية جديدة لم تكن موجودة لديهم من قبل »[1] وبعد ذلك بمائة عام ، عبَّر الغزالى ، كما هو معروف ، عن أعتقاده بأن مسلمى عام ٥٠٠ قد بدأوا فترة جديدة وأعتبر هو نفسه

---

(١) التوحيدى ، الامتاع والمؤانسة ، حـ ٣ ، ص ٣ .

مجدداً للإسلام . ويبدو ، أن مثل هذه الإعتقادات لا تتصل بدوائر الصفوة . وفى وصية مفصلة لأحد تجار اليهود ، تمت فى ذلك الوقت ، يترك كل ممتلكاته لابنته الوحيدة ، ولكنه اشترط ألاتتزوج قبل نهاية سنة ٥٠٠ هجرية ، لأن تلك السنة تعدُ « نهاية هذا العصر » (٢) ، ومرة ثانية ، بعد ذلك بمائة وعشرين عاماً ، عند نهاية الحقبة التى ندرسها ، يكتب رجل من الاسكندرية فى خطابه : « لقد كان فى الزمن الأول لدينا أنبياء ، ثم حكماء وأخيراً جاء ونيم (وكان هؤلاء رؤساء الأكاديميات اليهودية فى فلسطين وبغداد، الذين كان لهم سلطة أصدار الأحكام فى الأمور الدينية والقانونية) . والآن ، انتهى جميع ذلك » (٢) . ولنا أن نتذكر أن الصوفى المسلم الكبير ابن عربى ، الذى عاش فى العهد نفسه كان يعتبر نفسه خاتم الأولياء (٣) .

ولقد اخترنا العصور الوسطى المتقدمة لسببين أحدهما تنظيمى والآخر إجرائى . فلقد شهدت المائتان وخمسون عاماً للحقبة التى ندرسها قيام الطبقة المتوسطة فى الإسلام ، كما شهدت الفترة التى تليها انحلال هذه الطبقة . فخلال عهد الفاطميين والأيوبيين ، وعلى الأخص خلال عهد الأولى ، بدت لنا الطبقة المتوسطة مكتملة النشأة بنماذج حياتها المتينة البنيان وموازين قيمها الثابتة . لذلك ، أسلمت هذه الطبقة نفسها لعرض مرتب وخدمت فى أنها كانت نقطة نهاية دراسة المراحل المتقدمة عنها والمراحل المتأخرة .

وإن السبب الحقيقى وراء اختيارنا لهذه الحقبة هو أن المصادر التى لدينا لجمع المادة العلمية بصدد هذا الموضوع ترجع فى معظمها إلى هذه الحقبة . وليست هنالك ندرة فى مادة فى المصادر العامة التى تمدنا بالمعلومات عن هذه الطبقة التى هى موضوع هذه الدراسة . ولما كانت هذه الدراسة تتعرض لشرح الدين الإسلامى فإنه

---

(١) University library cambridge, Taylor - schechter Collection 13J 14 . fol . 4 .

(٢) David Kaufmann collection, Budapest, IX

(٣) انظر Arthur J. Arberry, Sufism, London 1950, P. 101

من الضرورى أن يُدرس ، ولو بقدر معين ، كل ما كتب فى تلك الحقبة من كتابات أدبية ودينية عن الدين الإسلامى التى نحن بصدد مناقشتها . ومن الطبيعى أن هنالك بعض فروع الآداب المفيدة حقاً من أجل هذه الدراسة وهى : طبقات العلماء ، كتب الرحلات والأعمال المتصلة بالمسائل الاجتماعية والاقتصادية . على أنه ، فإن لكل هذه الكتب ضرراً واحداً : وهى أنها كتب . ففى الكتب لا يعرف المرء بالتأكيد أين تنتهى النظرية وأين تبدأ الحياة . وإن الذين يكتبون الكتب يُتهمون بأنهم نوع خاص من الناس . لذلك ، فحتى ندرس عقلية طبقة معينة ، فإنه من المفيد للغاية أن نتوصل إلى الشهادات المباشرة التى أعطيت دون قصد ودون تعمد ، كتلك التى وردت فى الخطابات والوثائق المختلفة الأوصاف . والآن ، فإن كمية الوثائق التى قدمها جرومان Adolf Grohmann فى كتابه :From the World of Arabic Papyri تُظهر أن المجموعات الشهيرة من قطع الأوراق العربية (لا : البردية) يصل عددها إلى حوالى ٣٣,٠٠٠ ورقة ، وأن معظم هذه الأوراق ، حسب معلوماتنا ، يرجع عهده إلى الفترة التى نقوم بدراستها [١] . ونحن لا نعرف حتى الآن إذا ما كانت قطع الأوراق هذه تمس أموراً إدارية أو تحتوى على مراسلات جاءت أساساً من القرى ، كما فعلت ذلك معظم الوثائق البردية ، أو إذا ما عكست هذه الأوراق حياة سكان المدن من الطبقة المتوسطة ، لأن هذه الأوراق لم تدرس بقدر كاف .

كذلك ، فبالنسبة لدراسة فترتنا ، علينا أن نستخدم مصدراً مشابهاً ، وهى سجلات جاءت من جنيزة القاهرة ، وهى وثائق كتبت بالحروف العبرية ، لكن معظمها كان باللغة العربية ، ويرجع الكثير منها إلى تاريخ هذه الحقبة . [٢] وكتب معظمها رجال الطبقة المتوسطة ولذلك فهى تكون أساساً عريضاً لدراستنا .

---

(١) Adolf Grohmann, from the World of Arabic Papyri, Cairo 1952, PP. 2-3

(٢) انظر ، الفصل ١٤ .

ومن وجهة النظر الإسلامية فإنه بالطبع تعدُ كتابة هذه الوثائق على يد اليهود ليست ذات فائدة . ومهما كان الأمر ، فبعد أن كرست معظم وقتى خلال العشر سنوات الماضية لدراسة هذه الأوراق ، توصلت إلى نتيجة مؤداها أن حياة اليهود المحدودة لا تشكل معظم عناصر هذه الوثائق المميزة . وإنى كذلك أميل إلى الأعتقاد ، إلى حد كبير ، بأن سجلات الجنيزة تعكس حالة مجتمع البحر الأبيض المتوسط عموماً . وحين يقرأ المرء وثائق شرعية فى نفس الموضوع بالعربية ، أو الآرامية ، أو العبرية ، أو باليونانية البيزنطية ، يدرك مدى تشابه هذه الوثائق ليس فى الآراء القانونية فحسب ، ولكن كذلك فى عباراتها ذاتها . وينطبق الأمر نفسه على خطابات المعاملات وكذلك على المراسلات الخاصة ، وذلك بما أتضح لنا من مقارنة مواد هذه الوثائق بعضها ببعض . ولقد اهتم اليهود بالطقوس الدينية والتشريعات الأسرية والحياة الجماعية [1] . ومع ذلك ، فحتى بالنسبة لحياة اليهود الجماعية ، التي تبدو محدودة للغاية والتى تذكرنا بعالم النقابات اليونانية الرومانية أكثر من عالم المجتمع الاسلامى ، فانها تجعلنا نشك فى ما إذا كانت هذة المجتمعات اليهودية تباينت كثيراً حقيقةً عن المجتمع المحيط بها . وما الذى نعرفه حقيقةً عن حياة الطبقة المتوسطة المسلمة خلال القرنين الحادى عشر والثانى عشر ؟ لقد فتحت دراسة كلود كاهن Claude Cahen الحديثة العهد ، عن « الحكم الذاتى » فى المدن فى إسلام العصور الوسطى ، أعيننا وجعلتنا نتساءل عما إذا كنا لم نعط بعض الآراء المقبولة عن المجتمع الإسلامى فى العصور الوسطى الأولى حقها الكامل . أماعن تقديرنا لسجلات الجنيزة كمصدر لدراستنا ، فيجب أولاً أن نضع فى إعتبارنا أن معظمها كان باللغة العربية ، أعنى لغة التعلم التى كانت مستعملة آنذاك فى كل الأقطار ، فى مصر ، وفى تونس ، وفى أسبانيا ، وفى اليمن ،

(١) انظر ، S.D. Goitein, " The local Jewish community in the light of the cairo Geniza Records ", The Journal of Jewish Studies 12 (1961), PP. 133 - 158

وغيرها . وهذابالطبع أمر جوهرى بالنسبة للمسائل التى نتعرض لها فى هذا البحث . ثانياً ، فكما نعرف الآن من وثائق الجنيزة التى جاءت من الفسطاط ومن القاهرة ، والاسكندرية ، والمحلة ومن أماكن اخرى فى مصر والتى جاءت من القيروان ،وبيت المقدس ، ودمشق ، وحلب ، فإن بيوت اليهود كانت متاخمة لبيوت المسلمين وبيوت المسيحين . فلم يكن هنالك جيتو ، ولكن ، على العكس من ذلك ، كانت هناك فرص كثيرة للاختلاط اليومى ، كذلك لم يكن هنالك جيتو حرفى ، ولقد عددت حوالى ٣٦٠ حرفة مختلفة لليهود ، ووجدت أن ٢٤٠ من بينها حرفًا يدوية . ولقد كان هنالك تعاون مستمر قائم بين أهالى مختلف الديانات ووصل هذا التعاون إلى درجة المشاركة فى الأعمال وكذلك فى المصانع . ولكى نُقيم ما جاءت به سجلات الجنيزة تقييمًا صحيحًا فيما يتصل بالبحث الاجتماعى العام ، علينا أن نحرر أنفسنا تمامًا من الأفكار المألوفة عن يهود أوروبا فى أواخر العصور الوسطى وكذلك عن يهود الشرق كما نعرفهم اليوم ، أو بالأحرى ، كما عرفناهم بالأمس .

باختصار ، فإنى أقدر بأن وثائق الجنيزة تُظهر فى المقام الأول الطبقة التى كتبتها ، والحقبة التى كُتبت فيها والأقطار التى جاءت منها ، بينما هنالك عدد محدود من محتوياتها يُعد غريباً بالنسبة للمجموعة الدينية القومية التى أوجدتها . وهذه ، بالطبع ، مجرد أعمال افتراضية . وطوال حياتنا ، كان شاغلنا الوحيد هو إظهار الحقائق كاملة وعلى حقيقتها بقدر الامكان . وهنالك بحث لاحق يبحث فى جوانب العلاقة بين التاريخ الإسلامى والتاريخ الأوروبى سوف يعزز أو يُقيم شرعية الادعاءات التى ذُكرت . وبمعنى آخر ، فإن تناولنا لهذا الموضوع هو تناول وصفى تصورى . فهو اجتماع تصورى لا اجتماع واقعى .

وإن أولى النقاط التى علينا أن نوضحها لنفهم الناس الذين تحدثوا إلينا فى الجنيزة هى علاقتهم مع الله . فحين يتحدث متصوفو العصور الوسطى بقولهم بأن الله هو الحقيقة الوحيدة القائمة ، فإنهم بذلك يُعبرون عن شعور عام كان سائداً فى تلك العصور . فالله هو أقوى الحقائق فى حياة كل إنسان : ولذلك ، فحتى أولئك الذين لديهم نزعة عملية قوية وضعوا ذلك دائمًا نصب أعينهم وحاولوا دوماً

أن يكونوا على وفـاق مـعـه . وحين نقـرأ فى كل سطر من بين كل ثلاثة أسطر فى رحلة ابن جبير مدحًا لله أو شكراً له أو توسلاً إليـه ، نميل إلى أن نأخذ ذلك أسلوباً لكلام عالم من علماء الدين أقلع لأداء فريضـة الحج ، على أننا ، نجد الشئ نفسـه فى كل خطابات أهل الجنيـزة أغنيـاء وفـقراء ، بسطاء ومـتـغطرسين . ولم يُذكر أى شخص دون عبارة مديح ، تتضمن اسم الله مرفقة باسمه . وليست هنالك رسالة أو مسـافر يُشـار إليـه دون عبارة « نسأل الله أن يقضى بسلامة وصوله » . ولم يذكر أى وصول دون الاستشهاد بالتعبير بالعبرية أو العربيـة بالشكر لله الخالق . ولا يستطيع إنسان أن يقول ببسـاطة : « اشتريت هذا أو ذاك » ، ولكنه يقول : « لقد استخرت الله واشتريت » أو « الهمنى الله » وحتى فى العقـودات الرسمـيـة يبدأ المرء قائلاً : « لنترك ربنا الخالق أن يختار لنا ويُنجز هذه الشركة الخ » [1] . وإن حالات كثيرة من عدم التوفيق فى العمل التى وردت فى الخطابات وُصفت بصفة ثابتة على أنها قدر محتوم أو أمر أراده الله ، وإن الإذعان لأوامر الله كثيراً ما عُبر عنها وأوصى بها . وحين ينجو الإنسان من خطر عظيم ، كما حدث لمواطن من صفاقس خلال حرب أهلية جرت فى تونس (١٠٦٢ - ١٠٦٣) ، حين قُيد وعُلق لتنفـيـذ حكم الموت فـيـه خمس مرات ، ولكنه كـان ينقـذ فى كل مـرة فى اللحظة الأخيرة ، فكان هذا الرجل يصر على أن ذلك ليس بسبب مزاياه وأعماله الطيبة ، لكنها رحمة من الله ولا شئ غير ذلك . ولم يسمح لنفسه فى هذا الأمر سوى بالقول «وباركنى بعـفـوه» ؛ وعنى بذلك أن نجـاته من الخطر دليـل على أن الله عـفـا عن خطاياه وآثامه [2] .

وأعتقد بأنه ليس من الصواب أن نقول عن الناس الممثلين فى سجلات الجنيزة ما قاله النبى جيرميا Jeremiah عن اليـهـود الأوّل : « إنك قـريب من أفـواههم ، لكنك بعـيـد عن قلوبهم » (٢ : ١٢) . لكن الله كـان حقـيـقـة فى قلوبهم . وثبت ذلك عن طريق إعـتـقـادهم المطلق فى فـعـاليـة العـبـادة . وفى خطابات عـديدة يسـأل

---

(١) Taylor - Schechter Collection, 16, 170, Fustat 1095. A .D.

(٢) Dropsie College, Philadelphia, Geniza m s. 389, line ll .

بعض الناس أقاربهم وأصدقائهم ، وخاصة الكبار منهم وعلى الخصوص النساء ، أن يصلوا من أجلهم(أو العكس ، الأمر الذى أكد الكتاب فعله دائما) . مثال ذلك أن تاجراً مبتدئا فى تجارة الهند ، ركب لأول مرة فى حياته المحيط الهادر الذى يختلف عن البحر الهادى الذى تقع بالقرب منه بلدته طرابلس فى ليبيا ، توسل باسم كل أفراد عائلته ولعموم معارفه أن يدعوا له بالسلامة خلال صلواتهم [1] .

ولم يكن هنالك تصوف خاص فى مثل هذه الالتماسات وهذه التأكيدات . ولكن كانت تلك طريقة عملية لضمان سلامة الشخص أو ضمان نجاحه . وحين يعترف أى رجل متدين مسلم أو مسيحى فى العصور الوسطى ويقرر بأن كل أعمال الإنسان هى من صنع الله ، فإنهم لم يكونوا يتلاعبون بالكلمات ، لكنهم كانوا يقررون ما كان يشعر به كل إنسان ويحسه . ومن الطبيعى ، بأنه إذا كان الله هو الذى يقرر كل شئ لنا ، فعلينا أن نتقرب له ، بسلوكنا غير المباشر وبصلاتنا وبأعمال أخرى من أعمال التقوى .

وربما يتساءل المرء عما كشفته الجنيزة عن الشيطان ، عدو الله . فى مقاله العلمى Medieval Panorama قال G.G. Goulton عن هذا الموضوع : « فى معظم الأذهان تربع الشيطان بقوة مثلما تربع الله ، وفى بعض الأذهان كان تربعه أكبر » .. وربما كان ذلك حقيقة بالنسبة لبلاد الشمال المظلمة الباردة .

ولكن فى شمس البحر المتوسط المشرقة وأذهان الطبقة المتوسطة العاملة الواعية ، فإن الشيطان تبخر كلية . ولم يظهر اسمه فى خطابات جنيزة القاهرة . وحتى فى حالة ما إذا إتهم رجل نفسه بأنه تصرف تصرفاً خاطئاً ، فإن ذلك الله وليس الشيطان الذى أوحى إليه ليتصرف بمثل هذه الطريقة .

ومشابهاً لذلك ، فإن هنالك مجرد إشارات قليلة بالنسبة للقدر أو للنجوم .

---

(١) Taylor - Schechter Collection, 12. 392,

نشرت رقم 173h فى S.D. Goitein : Records from the cairo geniza on the : India Trade during the middle ages

وورد طلب للعـون بالإشـارة التـاليـة : « لقد صارعت القدر ، حتى خضعت له » . أو «رجل يعتـذر لموظف كبيـر عن تفوه جارح ضده ، ويُحمل الفلك مسئوليـة سلوكه الشـائن . لكن مثل هذه الملاحظات كانت نادره للغـايه . وإنا نقرأ عن المنجمين ، رجالاً ونسـاء ، وهم فى العـادة من الفقراء ، الذين يستحقون الإحسـان من الخزانه العـامـه . ومن الواضح ، أنهم كـانوا لا يخدمـون الا طبـقات المجتمع الدنيـا . وفى سجلاتنا ، لا نستطيع أن نتتبع ولو حتى إشـاره واحده لخدمـات هؤلاء الدجـالين ، باستـثناء حالة تنجيم واحده أو حـالتين ، كتبـها كـاتب وعـالم شهير . وفى الجانب الآخر ، كـان المنجمـون مطلوبين فى بلاط السـلاطين . على أننا ، كمـا وجدنا خطاباً فى الجنيزة يفيـد بأن الكميـاء صناعـة تلائم أشخاصاً ينتمـون إلى حاشيـة الملوك ، ولا تناسب الناس العـاديين (١) ، كذلك فإن التنجيم كان محدوداً كصنعة شبه علميه لخدمة العظمـاء وكعمل خرافى لعامة الناس القانطين . ويبدو ، أن الطبقه المتوسطة كانت تستخدم التنجيم بشكل قليل .

وهكذا فإن عـقلية كُتاب سجلات الجنيزة كان يسودها إعتقاد واع شديد فى إله واحد فى صبغة أخلاقية قوية . وإذا ما دعى رجل الدين ، كما كان يحدث باستمرار ، فكان كل مـا يطلبـه هو تطهر ضـمـيـره وأخلاقـه . وإن كلمـة ديانـة ، والتى كـانت تستخدم أيضاً بدلاً من كلمة الدين يبدو أنها تشمل بالإضافة إلى مدلولها المراعاة الدقيقـة للفرائض . على أى حال ، فـكلما تشير القرائن ، فإن الناس افـترضـوا بأن الشـخص الذى يؤدى واجبـاته نحو الله من الممكن أن يوثق به فى تعـاملاته مع بنى جنسه .

ولقـد كـان التدين بمعنى التـصـوف الشـديد مـحـصـوراً فى دوائر صـغـيـرة من أشـخاص مـعـينين وعرف ذلك الشـخص فى العربيـة باسم « العـابد » وفى العـبرية باسم « الحـاسيد » ، وكلمة العـابد فى العربيـة تحمل تعريفـاً تقنيـاً أكـثر مما تحـمله

(١) Taylor - Schechter collection, loan 17, puplished by S. Assag, Resbonsa geanica, Jerusalem 1942, P. 115.

الكلمة العبرية . وكانت هنالك نساء أيضاً ، عُرفت الواحدة منهم باسم «العابدة» . وبالنسبة لمثل هؤلاء الأشخاص نقرأ الآتى فى ديباجة خطاب : « حامل هذا الخطاب ، العابد التقى السيد فلان إبن فلان ، الذى كان عبداً لله منذ صغره (عبارة من التوراة) ، وحواريُه ، الناجد . ومهما مدحت فلن أمدح إنساناً مثله ، لأنه خلص قلبه من الدنيا ونشد الخالق وحده » [1] وكان مثال هذا الشخص نادراً ، فلقد كان ميل الطبقة المتوسطة نحو المغالاة الدينية قليلاً - ولقد تأكد ذلك ثانية - خلال الحقبة التى نقوم بدراستها .

وهنالك ، على أى حال ، أصل روحى واحد مُميز ومُدرك فى سجلات جنيزة القاهرة ، يُميز الطبقة المتوسطة ينعكس فيها بإيجابية عن الطبقة المحُدثة نظيرتها : وهو تبجيل أفرادها للعلم ، ورغبتهم فى التعلم ومتابعتهم الدراسة الأساسية طوال حياتهم . فلقد كان الكنيس - والمواضع المماثلة لصفة المسجد - هى أماكن للتعليم ليس فقط للعلماء ، ولكن أيضاً لعامة الناس . وحتى فى البلدان الصغرى خُصص السبت وكذلك خصصت أيام العطلات للدراسة . ولقد خصصت ليالى الأسبوع لنفس الغرض ، وخاصة الليالى التى تسبق أيام الاثنين والخميس ، « أيام الأسبوع المقدسة » فى كل من اليهودية والإسلام . ولا يستطيع شخص أن يتولى منصباً قيادياً جماهيرياً أو أن يكون مجرد رجل له مكانته دون حصوله على قدر معين من المعرفة ومثابرته على دراسة أصول الدين وأحكامه .

ومع الدين أشير فى خطابات الجنيزة إلى مروءة الرجل . والمروءة كانت تعنى فى ذلك الوقت الكرم بمعناه الواسع ، والسخاء ، ولكنها ظلت تُبقى أكبر تعريفها العام بسلوك الإنسان المهذب ، أعنى حيال شخص مدين أو حيال زوجة شابة عنيدة . والمروءة ، باختصار هى صفة للرجل الذى يؤدى أكثر مما عليه أن يؤديه .

---

(١) الناجد المشار إليه هو إبراهيم بن موسى بن ميمون ، رئيس يهود مصر . وأكمل أعماله هو كتاب : كفاية العابدين . والمادة مقتبسة من .

S.D. Goitcin ترجمها Taylor - Schechter, 12, 289
Readings in mediterranean social history.

وهنالك إشارات متكررة بانتظام عن فضل الرجل ، أو سمو أخلاقه ، وردت ضمن الحديث عن الشرف أو امتدحت معه ، أو مع نُبل الأصل ورفعة المكانة . ومن ناحية أخرى فإنه لم يرد الحديث عن العِرض ، الشرف ، إلا هجومًا ضده أو دفاعاً عنه . ولم يكن من الواضح لنا دومًا الشئ الذى يُضر بعرض الإنسان . ولذلك ، من المحتمل أن نجد معلم مدرسة ، يكتب خطاباً ثائراً للغاية إلى رئيسه فى القاهرة ، مؤكداً مراراً أنه سوف يحضر إلى العاصمة حتى ينظف عرضه بعد أن شاع بأنه جمع شباباً أو أولاداً ورقص معهم رقصة الزهدى ، وهى رقصات تصحبها تجويدات صوفية [١] .

وأهم ما يراعى هو الاهتمامات العديدة بأخلاق الشخص وبطبعه وعقله وقلبه . فلقد كانت لهذه الطبقة المتوسطة عين حادة تراقب الفرد وتحصى عليه محاسنه ومساوئه ، وهذه حقيقة انعكست أيضاً فى كمية الألقاب والكنيات الهائلة التى وردت فى سجلات الجنيزة . وإنى أميل إلى أن أرى أن هذه الميزة ميراث عربى . ولقد أحصيت فى الشعر الجاهلى مالا يقل عن ثمانين مرادفاً لمحاسن و « لميزات شخصية » [٢] .

ولو عدنا الآن إلى صور الحياة الأكثر مادية ، فإنه لا يكون خروجاً عن المجال أن نذكر مثلاً عربياً ، صيغ ، على ما أعتقد ، فى القرن الثانى الهجرى . يقول المثل : « يحب المسلمون النساء فوق كل شئ ، ويحب المسيحيون المال والمجوس (الفرس) المنزلة ، ويحب اليهود الطعام » . ونستنتج من ذلك ، بالطبع ، بأن النساء أعلى المتع الأنسانية والطعام أحقرها [٣] .

---

(١) British museum or 5542, f. 13 .

(٢) تم ذلك بمساعدة فهرست Concordance of Pre - Islamic and umayyad Poetry التى أعدها The Institute of Asian and African studies of The Hebrew university, Jerusalem . ويحتوى هذا الفهرست الآن على أكثر من مليون بطاقة .

(٣) نقلاً عن ابن المجاور ، نشر لوفجرن ، ص ٣٦ ، سطر ١٦ : « أن للمسلم فرجه ، وللنصرانى ماله ، وللمجوسى جاهه ولليهودى بطنه » . فى الوقت الذى صيغ فيه هذا المثل كان اليهود فى الإسلام ينتمون إلى الطبقات الدنيا .

أما بالنسبة للطعام ، فكانت الخاصة المميزة للطبقة البورجوازية العالية هى تنويعه وكان أعداده ينتقل مابين عاتق ربات البيوت إلى صناعات متخصصة . ولم يكن لدى الناس فى ذلك الوقت طعام محفوظ أو مجمد ، ولكن الطعام من الممكن احضار مختلف أنواعه : فلقد كانت مجمل الأطباق ، ساخنة أو باردة ، يُعدها طباخون متخصصون فى الأسواق . وكل ماعلى الزوجة المرفهة أن تفعله هو أن تخبر زوجها فى الصباح ما عليه أن يحضره معه إلى المنزل للغذاء فى المساء .

ولذلك تنوع الطعام وصُقل ، ولكن نوعية هذا الطعام لم تشكل موضوعاً لمحادثة لطيفة . وإلى الآن ، لم أعثر على إشارة واحدة لطعام طيب أو ردئ فى خطابات الجنيزة ، حتى فى الأوقات التى يتوقع فيها الشخص مزيداً من التفاصيل ، وعلى سبيل المثال ، وذلك حين يصف رجل رحلته أو أن يمدح كرم مضيفه . وكونك أكولاً نهماً أو بطيناً فهذا أمر شائن لك . وخلاصة القول ، فإن أهل الجنيزة لم يكونوا أكولين عموماً .

أما عن الثروة ، فلقد كان معظم رجال هذه الطبقة رجال أعمال ، وطبيعى أن يسعوا لجمع المال . على أن ، معظم خطابات الجنيزة قد شملها تفصيل غريب نحو المكاسب المادية . ولقد كان هؤلاء التجار لا يبالون أو ينزعجون من المكاسب الهائلة أو الخسارة الثقيلة . ويرجع ذلك إلى حدما إلى عامل الآداب ، الذى لم يلعب دوراً هائلاً فى هذا المجتمع فحسب ، ولكن صار أيضاً فلسفة لحياتهم . وربما شعروا بأنهم اذا مارسوا الجشع كثيرا ، فإن الله القادر سوف لا يرضى بذلك وأنه سوف ينتقم منهم .

ولم يغب عن وثائق الجنيزة الانغماس فى الجنس وفى الحب ، ولكن ليس لدينا بالتالى أى مدونات عنهما . وبدافع الفضول ، أذكر علاقة غرامية وقعت بين طبيب مسيحى وفتاة يهودية ، رواها المسلمون ، فى الوقت الذى كان اليهود يعتقدون فيه بأن الفتاة إمرأة مسلمة . ولدينا خطابات لافتة من أزواج لزوجاتهم ، وهى لا تختلف فى كثير عما يمكن أن يكتبه مثقف من رجالات الطبقة المتوسطة الآن تحت

نفس الظروف . وفى إحدى هذه الرسائل وردت عبارة « المحبة لأهلى » . وفى الجانب الآخر ، فليس لدينا خطابات تستحق الذكر من زوجات لأزواجهم ، ولكن لدينا عدد محدود لرسائل من أخوات لأخوانهم . وعلى العموم فإنه يبدو أن المشاعر الرقيقة بين الأشخاص من الجنسين كانت شائعة فى تلك الأيام ، أو ربما كان التعبير عنها صريحاً ، بين الأخوة والأخوات أكثر مما كان بين الأزواج والزوجات .

وقبل أن نختتم الموضوع ، أحب أن ألفت الأنتباه إلى ثلاثة أمور صغيرة ، لكنها مازالت خواصاً مميزة لطبقة حوض البحر المتوسط المتوسطة أدركناها فى سجلات الجنيزة ، أولاً ، تأثر المرء بما يجده من صفاء وبيان فى كثير من خطابات الجنيزة . ويستطيع المرء أن يتنسم هواء بلدان الحضارة التى أنتجت البلاغة والبديع . ومعظم كتاب خطابات الجنيزة أفراد عاديون ، لكنهم عبروا عما أرادوا أن يقولوه فى وضوح وقوة .

فضلاً عن ذلك ، فهم ، على العموم ، مؤدبون للغاية . والأمر المدهش هو تلك الكمية الهائلة من العبارات المهذبة والرقيقة التى رتبها الكاتب المتوسط . وإن كثيراً من هؤلاء ، وربما معظمهم ، تعلموا فى مدرسة سوياً الخطين العربى والعبرى . على أن ذلك يعنى شيئاً أكثر من مجرد التعبير . ونلاحظ تهذيباً حقيقياً فى كثير من هذه الخطابات . ومن الواضح أن ، كما حدث غالباً فى التاريخ الأنسانى ، نمط الحياة الذى يرتقى على يد الطبقة الراقية تفاخر به الطبقات الدنيا وتستفيد منه .

ثالثاً ، كلمة نقولها عن ارتباط شعب الجنيزة بأرضه وبلاده ومواطنه . فإن « الحنين إلى الوطن » كما قال جب H.A.R. GIBB فى مقدمته الانجليزية لمختارات من ابن بطوطة ، « كان من النادر حدوثه فى مجتمع واسع مثل مجتمع الإسلام الوسيط » [1] . وبالطبع ، فإن امتداد الرحلة والهجرة الذى انعكس فى سجلات الجنيزةُ يعد أمراً مثيراً للدهشة . على أن تعدد عبارات الحنين إلى الوطن

---

(1) H.A.R. Gibb, Ibn Battuta, Travels in Asia and Africa, New york 1929, P. 9 .

والرغبة في العودة اليه كانت أقل في الاعتبار من الحمية التي يتكاتف بها أهل البلدة الواحدة سوياً حين يكونون في الخارج . ولقد أُطلق على هذة الحمية أو هذا الشعور اسم «البلدية » ، وهي بوضوح اختصار لعبارة « المحبة البلدية » ويتكلم شخص أيضاً عن حكم البلدية . من ذلك يثبت في الأذهان أن حب المرء لبلدته جاء ترياقاً طبيعياً ضد تقلبات الزمن الزائدة عن الحد .

وأود أن أختتم هذا المقال البالغ الإختصار بمناقشة قصيرة بصدد الجاه والمكانة الإجتماعية ، التي تلوح لنا بكثرة في سجلات الجنيزة أكثر من أي أمور إنسانية أخرى .

ففي المثل العربي الذي ذكرناه آنفاً ، وضح أن الجاه مطلب مفضل للفُرس . وكلمة جاه التي إستعملت للدلالة على المكانة هي بالضرورة كلمة فارسية : جاه ، ولغوياًتعني مكانة ، مركز ، درجة . هنالك مثل سائر ورد في خطابات الجنيزة يقول : « الإنسان بجاهه » . ويعد فقدان الإنسان قدره من أسوأ النكبات . وفوق كل شيء ، تأتي أمنية إحراز المكانة العالية المنيعة . وليس من المغالاة أن نقول بأن أربعةأخماس الدعوات التي وجدت في خطابات الجنيزة - وتكون تقريباً قائمة لا نهاية لها - تنصب على طلب الجاه للمدعو له ، وعلو درجته ، ومهابة مركزه وإذلال وسحق أعدائه ، وعظمة سمعته وشهرته بالأعمال الصالحة .

وهنا ، ومثلما كان الأمر في حالة الأخلاق الفاضلة ، التي سبق مناقشتها ، فلقد تشابهت أخلاق الطبقة الوسطى مع نماذج البلاط . على أي حال ، كما ثبت للمرة الثانية بكثرة من خلال شهادة سجلات الجنيزة ، فهنالك أمر هام للغاية نستشفه من طريقة تعبير هذه السجلات : فالرجل لا يستطيع العيش إلا بحصوله على مركز قوي أو على الأقل تكون له صلة بشخصية ذي مكانة عالية . ولقد كان الأمن الداخلي وقضاء الولايات في تلك الأيام ضعيفاً . فحتى لو كان لرجل قضية عادلة ، فمن النادر ضمان حقه دون خطاب توصية أو دون تدخل شخصي من شخصية ذات نفوذ أو شخصية شهيرة . وعلى هذا النحو ، فلقد كان المركز الاجتماعي وسيلة للبقاء .

بالإضافة إلى ذلك ، وكيفما كان الأمر ، نستطيع أن نلحظ فى سجلات الجنيزة المزاحمة المشوقة للغاية على شرف نيل ألقاب المجتمع المحلية . وهنالك ، كقاعدة ، لم تكن المصالح الحيوية توضع فى الأعتبار ، وكان المحرك الأول للأمور هو مجرد الأقتناع بتكوين الرجل الاجتماعى ، وكان يُنظر للشرف على أنه مجرد شرف . وتشير الشراهة المشينة لمسلم الطبقة المتوسطة فى الحصول على الألقاب العالية الرنانة ، والتى تأكدت بعد مناقشتها عدة قرون ، إلى نفس الأتجاه . لذلك ، فنحن نرى أن أفراد هذه الطبقة ، وعلى الخصوص ممثليها المبرزين كانوا شغوفين للغاية فى كسب القوة والشرف . ولذلك أيضاً ، فإنا نتساءل عن سبب عدم تحرك بورجوازية الشرق الأوسط فى العصور الوسطى عموماً لكسب القوة السياسية وحكم الدولة . لماذا تركت البورجوازية المقتدرة فى كل الأقطار الإسلامية قيادة الدولة فى يد الجند المتبربرين ؟ والأجابة على هذا السؤال الموجع يكمن فى شخصية هذه الطبقة ، كما حددناها في دراستنا . فلقد كانت هذه الطبقة حملة لواء الدين الإسلامى ، ورأى الدين الإسلامى حيال الدولة كان سلبياً تماماً . والدين الإسلامى لا يعارض الدولة ، ولكنه حاول أن يتعامل معها بأقل قدر ممكن . ولم تتغلب الطبقة المتوسطة على الدولة ، لأنها لم تقم أساساً لتحقيق هذا الهدف . على أى حال ، فإن إخفاقها فى إستحواذ السلطة السياسية كان نتيجة عدم سعيها وراء ذلك . ولقد تسببت فوضى الجنود البرابرة المستمرة ، بالأضافة إلى تدهور التجارة الدولية فى حوض البحر المتوسط ، فى ظروف الطبقة المتوسطة السيئة فى الشرق الأوسط على أعتاب العصر الحديث . ولن ينفعنا هذا الحكم التاريخى من أن نصغر من الدور العظيم الذى لعبته هذه الطبقة فى الماضى . فأكثر بكثير من الأنماط الثلاثة التى أختارها شيدر كممثلين لإسلام العصور الوسطى ، يأتى دور جماهير الطبقة المتوسطة العريقة التى تُعتبر حملة الحضارة المتوسطة الرئيسيين حول شواطئ البحر المتوسط الجنوبية والشرقية .

الفصل الثالث عشر

الطبقة العاملة فى حوض البحر المتوسط
خلال العصور الوسطى المتقدمة

المجال والطريقة :

هذه الدراسة بنيت أساساً على الوثائق التى تسمى بوثائق جنيزة القاهرة ، وهى التى كما رأينا ، كنز زاخر بالعقودات ، ومحاضر جلسات المحاكم ، والخطابات والحسابات ، من القرن العاشر حتى القرن الثالث عشر ، وهى التى حُفظت أساساً فى معبد الفسطاط اليهودى بمصر القديمة [1] ومعظم الأشخاص الذين ورد إسمهم فى هذه الوثائق يهود . ولذلك فإن العنوان العام الذى وضُع لهذا المقال يحتاج إلى بعض التوضيح . وكما سوف نرى حالاً ، فإنه لم يكن هنالك أى جيتو مهنى فى ذلك الوقت وفى تلك المنطقة ، كما لم يكن هنالك جيتو طبيعى ، أو تكتل مفروض للمسيحيين أو لليهود فى أحياء منفصلة . ومن المحقق ، أن كل جماعة دينية احترفت حرفاً معينة خاصة بها إلى حد ما ، كما هو الحال اليوم ، بين أقليات معينة فى الولايات المتحدة الأمريكية . وعلى كل حال ، لم يكن هنالك أى موانع فاصلة فى هذا الأمر . ومن ثم ، فإن وثائق الجنيزة مع بعض التحفظات التى سنوردها فى الحال بقدرما تتصل مع أصحاب الصنايع ، فإنها تدل على حقبتهم وأقطارهم أكثر من دلالتها على أى شئ يهودى صرف .

وعلى الأساس نفسه فإنه لما كانت هذه الوثائق قد وُجدت فى مصر ، فقد يفترض المرء أنها تعكس فقط الظروف الخاصة بهذا القطر فقط . على أنه ، هنا وللمرة الثانية سوف يكون من الخطأ فى التنسيق أن نعتبر مصادرنا تشير فقط إلى

---

(١) انظر ص ٢٤٦ وعلى الخصوص انظر الفصل ١٤ التالى .

القطر الذى أكتشفت فيه . ولقد كانت حركة الناس فى تلك الأيام دائبة . فنجد فى وثائق الجنيزة حرفيين من أسبانيا ، ومن المغرب ، وبيزنطة ، وفلسطين ، ولبنان ، وسوريا ، والعراق ، وإيران ، وحتى كذلك من تفليس (الآن تبيليسى) ، وجورجيا . وكما سوف نرى ، فلقد أثُبتت عالمية الصنايع والحرف أيضاً عن طريق شواهد كثيرة أخرى . عندما نستطيع أن نبين بالقطع أن فرعاً معيناً من فروع الصناعة كان مصرياً خالصاً نستطيع أن نأخذ وثائق الجنيزة كشاهد على الظروف المحلية الخاصة .

ولقد إستعنا بالكتب العربية الخاصة بالنظر فى الأسواق ، وهى تُعد مّن أهم مصادرنا الإسلامية بالنسبة لعمال الحقبة التى نناقشها ، كذلك إستعنا بمصادر أدبية أخرى تتصل بنفس الموضوع - لتصحيح وغربلة مادة الجنيزة المعروضة فى الصفحات التالية . وعن هذه المرحلة المبكرة من البحث فى تاريخ الإسلام الاجتماعى ، تُعد أسلم محاولة لمعالجة هذا الموضوع أن يحاول كل عالم يعمل فى هذا الميدان أن يعطى بقدر طاقته تقريراً عن المصادر التى تعامل معها ، تاركاً بذلك الفرصة لمحاولة أوسع ، تُبنى على سلسلة من الدراسات المشابهة ، للفترة المتأخرة .

تقسيم العمل والتخصص فيه :

سوف لا نعالج هنا الصور الفنية لصناعة حوض البحر المتوسط فى العصور الوسطى ، حيث أن المؤلف الحالى ناقشها بالتفصيل فى منشور حديث له (١) . وهنالك على أى حال ، بعض العوامل الفنية التى تتطلب أن توضع فى الأعتبار ، ذلك لأنها ذات دلالة كبيرة بالنسبة لحياة الطبقة العاملة الاجتماعية .

وأكثر هذه العوامل أهمية وتأثيراً هو ذلك التخصص العالى والتقسيم الدقيق لنوعية العمل الأمر الذى أتضح لنا من خلال سجلات الجنيزة . ولذلك ، فإننا نجد حوالى أكثر من مائتين وخمس وستين حرفة وصنعة مختلفة قد وردت خلال هذه

" The Main Industries of the Mediterranean Area as Reflected in the Records of the Cairo Geniza ", JESHO 4 (1961), PP. 168 - 197 .

الوثائق (١) ويُعد هذا الرقم كبيراً ، ولقد كان الحرفيون ، على عكس التجار ، فى حاجة قليلة لمراسلات الأعمال وكذلك كانت فرصتهم قليلة لكتابة عقود أو للظهور فى مجالس المحاكم . ومع ذلك ، فلقد ثبت بوضوح أن مجموع المائتين والخمس والستين حرفة يدوية التى وردت فى أوراق الجنيزة المثيرة للأعجاب ، كانت تمثل جزءاً من الصنائع التى كانت قائمة فعلاً . فمن بين الأربع والعشرين حرفة التى أعطت أسماءها للأسواق التى ذكرها المقريزى فى خططه فى مدينة القاهرة ، لم يرد فى وثائق الجنيزة ذكر لأحد عشرة منها ، برغم أنه ليس هنالك أدنى شك فى وجودها فى ذلك الوقت (٢) . وفى دراسته عن « نقابات » أهل الحرف فى دمشق خلال القرن الثانى عشر ، عَدَّد Nikita Elisseeff واحداً وخمسين حرفة محلية ، كل منها تُسمى باسم فرع من فروع الصناعة . ومن هذا العدد ، لم يرد خمس عشرة منها فى وثائق الجنيزة التى هى أساس دراستنا هذه وهنالك تغاير مشابه يُلاحظ فى الكتب الخاصة بالنظر فى الأسواق المعاصرة لنظائرها التى ذكرت فى وثائق الجنيزة (٣) .

وإن الفكرة وراء هذا التقسيم الواسع للعمل تبدو من أن كل أنتاج مُنجز يحتاج إلى متخصص لتصنيعه . وتبدو لنا صناعة الأحذية كصنعة متخصصة تماماً . ونجد أنها فى وثائق الجنيزة قد قُسمت بين عدد من الحرفيين الخبراء . ولقد ذكرت وثيقة واحدة ثلاثة أنماط من صانعى الأحذية مجتمعين ، وهنالك على الأقل نوعان آخران ينسحبان على أنواع الأحذية المختلفة ذات الرواج فى ذلك الوقت . بالإضافة ، إلى أن هنالك أنماطاً كثيرة من صُناع الجلود ، كذلك صُناع السروج ، أعنى ، صُناع

---

(١) ذكر المقال فى ص ١٦٨ وجود ٢١٠ حرفة يدوية . لكن كاتب هذا المقال واتته الفرصة لدراسة وثائق من الجنيزة لم تُنشر بعد تقدر بالمئات ومن هنا جاء الأختلاف فى العدد .

(٢) المقريزى ، الخطط ، طبعة بولاق ١٢٧٠ / ١٨٥٣ ، جـ ٢ ، ص ٩٤ - ١٠٦ .

(٣) N. Elisseeff, " Corporation de Damas sous Nur al Din ", Arabica 3 (1956), PP. 61 - 79 .

القرب ، الذين كان لهم سوق خاص بهم فى الفسطاط(*) . ومن الطبيعى ، أنه فى غياب مصانع التجميع الزجاجية ، تصبح المصنوعات المختلفة الأشكال المصنوعة من الجلد فى تلك الأيام ذات أهمية كبيرة أكثر مما هى عليه الآن . وبالمثل ، كانت كل ربة بيت تحتفظ فى بيتها على الأقل بمفرش جلدى واحد مزخرف بزخرفة جميلة ، يُفرش تحت المائدة المنخفضة المتحركة المخصصة لتناول الطعام عليها (الطبلية) . ولقد كان اعداد جلود الحيوان لهذه الغاية الخاصة صنعة فى حد ذاته .

وفى منطقة يندر فيها وجود الأخشاب ويُستخدم الأثاث الخشبى فيها فى أضيق نطاق ، يبدو وجود حرفة النجارة محدوداً للغاية . ومع ذلك ، ففى خلال الفترة التى نقوم بدراستها ، وُجدت على الأقل خمس صناعات خشبية مختلفة : النجارون الحقيقيون ، الذين يؤدون معظم الصناعة الخشبية فى البنايات ، والنشارون ، الذين يقومون بأعداد اللوازم الخشبية قبل عمل النجارين (يُقطع خشب الأشجار إلى قطع مطلوبة فى موقع البناء) ، وصانعو الصناديق والخراطون - ولكل منهم سوق سُمى باسمهم فى الفسطاط ، وصانعو أقفال الأبواب ، الذين كانت لهم أهمية خاصة ، والذين كانت « سلامة ممتلكاتهم وحماية نسائهم » تعتمد عليهم .

كذلك فإن الصَّباغ كان يحدد تخصصه حيال صبغ مواد معينة أو استخدام أصباغ معينة ، مثل صبغ الأصواف بألوان مختلفة وصبغ الحرير الأرجوانى أو الملون بالتركواز الأزرق أو القرمزى . وكان هنالك من تخصص فى صناعة السكاكين ، والمغارف والملاعق ، والملاقط ، والخطاطيف (كتلك التى تُستعمل فى حوانيت القصابين) ، والأمواس ، والابر وما شابهها . ولقد تسمت كل صنعة من هذه الصنائع باسم محدد . وهنالك تفاصيل زائدة فى المصادر تجعل من الممكن إثبات أن الأشخاص المذكورين كانوا بالفعل أرباب صنائع ولم يكونوا مجرد تجار فى الحاجيات المشار إليها [1] .

(*) هو سوق القربية .

(١) بالنسبة لذلك وللتفاصيل القادمة ، انظر المقال الذى ذكر فى الفصل التاسع .
Maker of hides : natta, in UL - Cambridge or 1080 Jzg . Maker of tongs Zanagili, .
TSK6, F . 118 b . هذه الحرفة لها شارع خاص بها .

وكما كان يُتوقع ، فلقد وجد كثير من المتخصصين فى سجلات الجنيزة مما ليس له نظير فى إقتصادنا اليوم . فلقد إستخدمت النشارة محل الرمل ، فى تجفيف الحبر على الورق ولقد وجُد ذلك حقيقة بين أوراق مخطوطات العصور الوسطى العربية .

لذلك ، حين كنا نقابل إسم عائلة النشاركنا نبحث عن مبررات لإمكان أن يكسب رجل عيشه من جمع هذه النشارة وإستغلالها وبيعها . وفى قسائم زواج كثيرة نجد عصاة صغيرة يؤخذ بواسطتها « الكحل » للعين ، تثبت أنها جزء منفصل من أجزاء جهاز العروسة ، لأنها كانت تُصنع فى العادة من مادة غالية الثمن ، مثل الكريستال ، أو الذهب أو الفضة . ونتيجة لذلك ، فلا عجب أن شكلت صناعة عصى الكحل «المراود » صناعة قائمة بذاتها . ومن الممكن أن ننقل أمثلة حالات مشابهة لذلك بسهولة .

ومن الضرورى أن يكون مثل هذا التخصص الواسع قد أثر فى حياة الحرفيين الذين نعنيهم فى وجوه كثيرة . وفى بعض الصناعات ، تقل المهارة والمعرفة الفنية المطلوبة إلى الحدى الأدنى ، إذا ما قورنت تلك بما يقوم به عامل المصانع الحديث الذى يعمل فى نفس المجال . وفى البعض الآخر ، يبدو الإبداع ظاهراً فى أقصى درجته . وما زلنا حتى اليوم نُعجب بالصنعة النفيسة التى بدت فى القطع المعدنية والخزفية ، وفى المنسوجات والأعمال الخشبية التى ترجع إلى تلك الأيام . وبمعاينة التناقض الكبير بين بساطة المواد المستعملة فى الصناعات مع صفاء الصنعة الذى بدا فى مختلف المصنوعات ، يمكننا أن نعتبر ، دون شك ، أن صناع هذه الحقبة كانوا كما لوأنهم يشكلون طبقة إجتماعية موحدة . وسوف نصل إلى نتائج مماثلة بعد أن نفحص صور هذه الصنائع الإقتصادية .

مدى شيوع حصر كل حرفة فى مكان منفصل :

لقد سبقت الإشارة إلى الحصر الطبوغرافى (التخطيطى) لمختلف الحرف . وسجلات الجنيزة تحتوى على عدد ملحوظ لتفاصيل هذا الحصر ، فلقد ذكروا

على سبيل المثال حارة السقايين . وحارة اللوزيين (صانعى الحلوي باللوز) ، وشارع الخراطين ، وأيضاً بوابة الخراطين (بوابة قلعة بيزنطية قديمة فى الفسطاط سُميت بذلك على إسم الشارع) وسوق الصوافين ، وميدان الروايحيين . على أن معظم أماكن تمركز الحرفيين أشير إليه دون ذكر كلمة حارة أوشارع أو سوق أو ماشابه ذلك . وعلى هذا النحو يستطيع المرء أن يقول : « لقد تلاقينا عند النحاسين »، «كنت جالساً عند العداسين » ، «هذا الشارع يؤدى إلى القفاصين وبائعى السيسبان » (وهو عُشب محلى مازال إستعماله شائعاً) ، و « على ناصية الفرائين وسوق الدباغين الصغير » (هذا التفصيل يشير إلى حلب ، سوريا) . وما ماثل ذلك .

وتوجد مثل هذه الإشارات أساساً فى الحجج الشرعية الخاصة بالبيوت التى تغير ملاكها بسبب بيعها أو إهدائها أوتوريثها . وفى كثير من الحالات كان يصعب مطابقة الأدلة المعطاة فى الوثائق فى هذا الخصوص مع تلك التى أمدتنا المصادر بها . وحتى الآن مازال هنالك شك فى إمكانية أن تمكننا هذه المادة مجتمعة من رسم جغرافية الفسطاط الإقتصادية ، على الأقل زمن تكاملها فى القرن الثانى عشر لأنه يبدو أنه حتى ذلك الوقت لم يتم أى إجبار حيال مكان الحرفة . ووفقاً لحجة مشاركة ، مؤرخة عام ١١٢٥ ، صنُع زجاج فى مخزن يقع فى سوق النحاسين كان قبل ذلك دكاناً لبيع الأوانى النحاسية . وظهر أيضاً من عقد مشاركة يرجع تاريخه إلى ١١٠٤ ، أن زيت بذر الكتان ، وزيت الزيتون وعصير الليمون كان يُباع في مخزن عند بوابة الخراطين . وكانت للصيارفة مقاعدهم فى شارع السيماويين (الكيميائيين) حسب ما ورد فى شهادتين فى إحدى المحاكم ، كانت الأولى فى ديسمبر ١٠٨١ وكانت الثانية فى نفس التاريخ تقريباً . وكان لأحد الصيادلة مكتب فى حانوت « عند آخر الشماعين » (١١٤٣) ، وكان لأحد البزازين مخزن فى شارع القشاشين ، شارع بائعى نوع معين من القش « التبن » (١١٤٨) . وفى عقد مؤرخ فى أكتوبر ١١٩٤ ، يختص بتأجير أحد البيوت الوقف (الدور الأول منه) إشترط فيه على المؤجر ألا يقوم بتصنيع أباريق أو مراتك (وهو أكسيد الرصاص) ، ولقد ورد هذا

الإسم مراراً فى الجنيزة أو زرنيخ أو أى عمل يحتاج صاحبه إلى إستخدام النار . ولذلك فلقد كان من المفترض أن كثيراً من أمثال هذه الشروط كانت توضع على كثير من الحرف المشابهة والتى تتصل بتصنيع الرصاص أو الزرنيخ أو الروائح . وفى إحدى الشكايات التى رفُعت للناجد إبراهيم بن موسى بن ميمون (١) ، رئيس مجتمع اليهود فى مصر ، يشكو صاحب الشكوى من تحويل* جار له لمنزله الواقع فى منطقة سكنية إلى دكان للصياغة وأن دخان مواقده أتلف كل الصوف والكتان الذى كان ينشره (حوالى سنة ١٢٢٠) . ولو كانت هنالك أحكام ضابطة ثابتة حيال إسكان مختلف الحرف ، لما كان الناجد بت فى المسألتوفقاً للقانون اليهودى . وبالمثل ، حين نجد كتيباً أندلسياً يرجع إلى القرن الثانى عشر الميلادى عن ضبط الأسواق يؤكد بشدة على أن تتمركز كل حرفة فى مكان منفصل يخصص لها ، ربما نقرر ونحن مطمئنين بأن الحقيقة كانت مخالفة تماماً .

ويرجع تمركز الحرف فى المدن إلى زمن موغل فى القدم ، وكانت لهذا التمركز ، مثلما أصبحت له فيما بعد ، أغراض تقنية وأغراض إدارية : فلقد سهل على السلطات عملية الإشراف على هؤلاء العمال (٢) . كذلك فإنه كان ، على أى حال ميزة لإقتصاد القرنين الحادى عشر والثانى عشر الحر لأن قبضة الحكومة فيه ، كانت متسيبه نسبياً ، كما كانت فى حالات كثيرة أخرى .

تخصيص أفضلية لحرف معينة - دون جيتوات حرفية :

لقد كانت الحرية فى إختيار أى شخص لمهنته صورة أخرى من صور ذلك الإقتصاد الحر المشار إليه تواً ، ولم توضع أية قيود على المسيحيين واليهود فيما يتعلق بأنشطتهم الإقتصادية ، فيما عدا إستثناءات طفيفة ،مثل منع بيعهم

(١) وثائق الجنيزة وإجابات إبراهيم بن ميمون المشار إليها هنا نوقشت فى كتاب :A Mediterranean Society, chapter 11, section 2 أما عن كتاب النظر فى الأسواق الأندلسى ، انظر ، E. Ievi provencal, Sevilie Musulmane au debut du XII siecle, Paris 1947 P. 95. Arabic Text in Journal Asiatique 224 (1943), P. 233. 11. 9- 10, and Documents arabes... sur.. la vie.. en Occident musulman...I, cairo 1955.

(٢) انظر Bruno Meissner Babylonien und Assypien, I Heidelberg 91930, P. 231

الخمر أولحم الخنزير للمسلمين . وإن الأوامر التى صدرت للمسلمين بألا يعملوا لحساب أفراد الأقليات الدينية فى حرف وضيعة ، والتى وجدت فى الكتاب الأندلسى المشار إليه آنفاً ، لاتُثبت إلا أن مثل هذه العلاقات كانت شائعة . والحقيقة الواضحة التى تذكرها الجنيزة أوضحت أن مالا يقل عن ٢٦٠حرفة يدوية كان اليهود يحترفونها الأمر الذى يُظهر الحرية المهنية التى كانت موجودة [١] ، وأن هذه الحرية لم تكن بسبب تسامح التشريع الإسلامى فحسب ولكن أيضاً بسبب تركيبة تلك الحقبة الإجتماعية وعلى الخصوص عدم وجود نقابات منظمة آنذاك تنظيماً صارماً ، كان ذلك مفضياً إلى الحرية الحرفية .

ومن ناحية أخرى ، تبين الجنيزة بوضوح أنه كان لمجموعات الملل المختلفة تفضيل قاطع لمهن محددة . وبمعنى آخر ، أن كانت هنالك بعض أفرع الصناعات تبدو سيادة اليهود فيها - أو لكى نوضح الموقف بحرص بالغ : كانت هنالك بعض الحرف والفنون شائعة على الخصوص داخل مجتمع اليهود .

أما عن المنسوجات وهى أكثر فروع الصناعة شأناً خلال العصور الوسطى فلقد تخصص اليهود فى كل أوجه الأعمال الحريرية ، إبتداءاً من تفكيك غزله إلى نسجه وصباغته . ولقد كانت هذه صناعة متشعبه ذات تخصص عال ونرى اليهود منهمكين فيها فى كل أقطار البحر المتوسط ، بما فى ذلك بيزنطة المسيحية . وينطبق ذلك ، على تجارة الحرير ، سواء كان خاماً أو مصنعاً ، فلقد كانت تجارته من أهم سلع نشاط اليهود التجارى . وفى الجانب الآخر يأتى الكتان ، فبرغم أنه لم يكن أقل أهمية عن الحرير فى تجارة اليهود المحلية والدولية ، إلا أنه لم يجتذب اليهود كثيراً إلافى مراحل تصنيعه العالية النهائيه . ولقد إنشغل اليهود فى عملية تسويق الكتان ، بدءً من حصاده إلى إعداد تصديره ، على أن نسج الكتان ، على الأقل فى صوره الأولى ، كان العمل الرئيسى لسكان البلاد المسيحيين .

---

(١) انظر Antoine Fattal, Le Statut Legal des non -Musulmans en pays d Islam, Beyrouth 1958, pp. 144 - 160 E. Ievi-proyencal, Seville musulmane P. 108. Para. 153.

(انظر حاشية رقم ١)

ويمكن أن تُعبر الصباغة ، وما صاحبها من عمليات خاصة تحدد لون الخامات ،مثل التلوين بألوان قوس قزح ، مع صقلها وتلميعها ، تخصصاً يهودياً حقيقياً وفق ما يمكن إستنتاجه من مئات الإشارات الخطية فى الجنيزة . ولقد ذكرت مصادر المسلمين كذلك أسراراً مهنية فى هذا الميدان ، لم يكن يعرفها إلا اليهود . ويتصل بذلك أن الأقمشة المصبوغة كانت تأتى على رأس قوائم السلع التى يتاجر فيها اليهود فى أقطار المحيط الهندى والبحر المتوسط . والأمر نفسه ينطبق على تجهيز السجاد وعمليات تحضير الأعشاب الطبية التى كانت تعتبر بقدر ملحوظ مهنة يهودية وللمرة الثانية تلوح فى وثائق الجنيزة بكثرة الإشارة إلى دور اليهود فى هاتين السلعتين فى التجارة المحلية والتجارة العالمية .

وتمثلت الصناعات المعدنية بكل أشكالها فى الجنيزة ، من أعمال ذهبية وفضية، كذلك كان العمل فى دار سك النقود الحكومية أكثر هذه الأعمال أهمية . كذلك تخصص اليهود فى تصنيع الزجاج والأوانى الزجاجية .

وكيف نستطيع أن نفسر سر هذه المجموعة من التخصصات الحرفية ؟ على العموم ، على المرء أن يضع فى إعتباره أنه من الطبيعى أن يحل الإبن مكان أبيه فى حرفته وتتكون المجموعات الدينية فى العادة من عائلات عديدة تخصص كل منها فى مهنة إنتقلت من جيل لآخر . بالاضافة إلى ذلك ، يجب أن تُدرس الظروف الخاصة التى أحاطت بأن تحترف كل مجموعة حرفة من هذه الحرف برغم أن مشاكل كثيرة فى هذا المقام قد تحول دون وجود حل لذلك إلى الأبد . وربما كان الحرير محبباً عند اليهود ، لأنه كان موجوداً فى فلسطين ، أو بسبب الإتصالات المبكرة التى قام بها تجار اليهود مع الصين . كذلك كان الزجاج إنتاجاً فلسطينياً قديماً . ويبدو على أى حال ، أن سبب التخصص الحرفى الرئيسى المذكور آنفاً قد يُظن على ضوء حقيقة أن اليهود ، كشعب مشرد ، كانوا يعتبرون دائماً دخلاء على أى قطر ، وهذا أدى إلى أن يُنظر إليهم ، من وجهة النظر الإجتماعية والإقتصادية على أنهم مجموعة ضعيفة وبسبب ذلك ، كان عليهم إما أن يعملوا فى أعمال شاقة ، لم يتطرق لها غيرهم من

قبل وإما أن ينزحوا إلى مناطق نشاط إقتصادية لم تمارس أو يكون دور الأهالى المحليين فيها محدوداً. ويحتاج العمل فى الزجاج أو العملات (صهر المعادن) أو الصباغة إلى شغل دائب على النار ، وهو شيىء غير لطيف فى الطقس الحار تحت ظروف العمل البدائية فى تلك الأيام (١) . أما صناعة الحرير فلقد قام بها اليهود ، لأنها كانت جديدة تماماً على العالم الإسلامى ولم تكن من إحتكارهم قديماً مثل صناعة الكتان القديمة وصناعة الصوف والقطن . وأخيراً ، فلقد لقى عمل اليهود فى الذهب والفضة ترحيباً من المسلمين ، كذلك عملهم فى دور سك النقود ، بسبب الموافقة على إيداع معادن ثمينة عندهم تكون فى مأمن أكثر من إيداعها عند أشخاص ينتمون إلى مجموعات أكثر منهم قوة ، ويكون من الممكن إستعادتها من طائفتهم ورابطتهم فى حالات ، الاحتيال أو السرقة (٢).

المهن المحتقرة :

هل نستطيع الإدعاء بأن الحرف التى كانت الأقلية بارزة فيها كانت حرفاً محتقرة تجنبت الغالبية العمل فيها ؟ ان مصادر معلوماتنا لا تؤيد مثل هذا الإدعاء . وفى رسالة للدكتوراه (٣) التى ظهر فيها جهده الكبير عن المهن وخلفية رجال الدين المسلمين الإقتصادية فى دولة الإسلام خلال السنوات الأربعمائة والسبعين الأولى من قيامها ، سرد Mr.Hayyrim cohen. عدد اليهود العاملين فى الحرف الإسلامية وكان كالآتى : خمسة وخمسين يعملون فى ذهب المسلمين وفضتهم وفى دار الضرب ، وإثنين وعشرين صانع للزجاج والأوانى الزجاجية ومائة وثلاثين عاملاً فى الحرير وتاجراً فيه . ولقد تعين عدد العاملين فى العطور بأربعمائة

---

(١) لقد أوضح هذا الأمر للمؤلف Dr.Richard Ehinghauscn رئيس قسم آداب الشرق الأدنى فى : The Freer Gallery, Washington عند مناقشته لبروز صناعة الزجاج فى سجلات الجنيزة .

(٢) مصادر المادة توجد فى المقال المشار إليه فى الفصل ١٣ .

(٣) رفُعت إلى مجلس الجامعة العبرية ، بالقدس فى يناير ١٩٦٣ . ستنشرنتائج هذه الدراسة الهامة فى القريب باللغة الأوربية .

وثلاثة وأربعون عاملاً ، ونفس العدد تقريباً بالنسبه لعمال السجاد ، أكثر الحرف اليدوية إنتشاراً بين الطبقة المتوسطة المسلمة واليهودية . وحتى الصباغة فلقد عدَّد أسماء ثلاثة وعشرين عاملاً بالإسم بتلك الصنعة .

ولقد عرف التشريع الإسلامى مهناً محتقرة ، منُع أفرادها من الزواج من أى فتاة من عائلة طيبة أوحتى من السماح لهم بالشهادة فى مجالس القضاء . ومعظم هذه الحرف ، مثل الحجامين عمال الحمامات ، وعمال المجارى والمجارير والكناسين لم يرد ذكرها أبداً فى الجنيزة ، برغم ذكرها فى قوائم كثيرة تتصل بالإعانات التى يقدمها المجتمع اليهودى ، إذا تضمنت هذه القوائم مثل هؤلاء الأشخاص . أما عن النساجين ، الذين ينتمون أيضاً إلى هذه الفصيلة (كما ورد فى التلمود) ، فلقد أوضح مصدر من مصادر التشريع الإسلامى أنهم كانوا يعاملون فى الإسكندرية كأناس محترمين . ولقد كانت تلك حقيقة صحيحة زمن الجنيزة [١] . وصناعة دبغ الجلود هى من المهن الوضيعة التى أشارت المصادر الإسلامية إلى تخصص اليهود فيها [٢] ولم يكن ذلك الحال خلال الحقبة الممثلة للجنيزة .ففى كل أنماط الكتابة التى وجُدت بها - من قوائم ، وتقارير ، ووثائق قانونية ، ومراسلات أشغال خاصة - نجد أن ذكر الدباغين كان نادراً للغاية وينطبق نفس الأمر على اسم الدباغ العائلى . ولقد عرفنا عشرات من تجار وعلماء تونس بالإسم ، ولكنى لم أجد فى أى فيهم إسم عائلة (الدباغ فى الجنيزة ، عدا ، إسم مؤلف مسلم شهير من تونس (فى القرن ١٣)عُرف بالدباغ . ولقد أحصيت فى قائمة Mr. Cohen

---

(١) لقد تمت مناقشة موضوع المهن المحتقرة فى الإسلام مع عناية فائقة لتعامل المصادر الإسلامية الشرعية لها على يد : R. Brunschrig فى مقاله :

Metiersvils en Islam فى مجلة : Studia Islamica XVI (1962), pp.4-60

وانظر أيضاً : Farhat J. Ziadeh Equality (kafaa) in the Musilm Law of marriage ,American journal of Comparative Law 6 (1957),pp.503-17

(١) انظر : S.W. Baron, Social and Religious history of the Jews, IV,p. 116-7

(انظر ،ص ٢٦٢) ثمانية علماء مسلمين كانوا فى صدر الإسلام يحملون الإسم نفسه .

ومؤخراً ، فى أيام حدة التعصب الدينى ، أجبرت الأقليات على العمل فى الحرف الوضيعة . ولذلك نسمع أنه في أقطار إسلامية بعيدة بعضها عن بعض مثل المغرب واليمن وبخارى ، أجبر اليهود على العمل فى تنظيف المجارى . على أن الحقبة والمنطقة التى عكست سجلات الجنيزة أخبارها كانت من أبرز فترات الحرية الإجتماعية والإقتصادية وأكثرها قابلية للتحرك . وكما حاولنا أن نبين ، فإنه أينما توجد مجموعات ذات طاقات متباينة تعيش جنباً إلى جنب فإن العوامل الطبيعية الفعالة تقودها حتماً إلى تخصصات معينة ، وأن هذه العوامل لم تكن صعبة الإحتمال ولم تصل إلى الدرجة التى وصلت إليها التفرقة الإقتصادية التى يفرضها التشريع أو التى تُفرض عليها بمقاييس إدارية حكومية .

دولية الفنون الجميلة والحرف :

تؤكد خاصية حرية العصور الوسطى الإجتماعية والإقتصادية الأولى فى منطقة البحر المتوسط فى تواتر وسلسلة نفسها أيضاً النقل للصناعات من قطر لآخر . ومن المحقق لنا ، أن هذه العمليات ترجع إلى عهود ما قبل التاريخ ، وقد كشفتها لنا بوضوح الشواهد الأثرية والتاريخية لبلاد الشرق الأدنى القديم . فلقد وجد الحرفيون المصريون طريقهم إلى بابل وإلى بلاد الحيثيين . وقد نقل الآشوريون بالقوة كل صانعى البلاد المهرة التى هزموها إلى بلادهم ، وحذا البابليون حذوهم ، كما ورد ذلك فى التوراة (٢ الملوك ٢٤ : ١٤) . وفعل الفرس ذلك بطريقة منتظمة لأن أهم صناعات الفرس فى العصور الوسطى ترجع أصولها إلى ما نُقل من مدن أرمينيا وبلاد اليونان وغيرها . ولقد بلغت عمليات نقل الصناعات حجماً هائلاً فى الإسلام وكانت أولاً عن طريق الإسترقاق والسخرة ، ثم مؤخراً - أساساً فى الفترة المذكورة هنا - من خلال إختلاط مفتوح مزج الناس من ضواحى الصين إلى حدود فرنسا وصهرتهم فى عالم دائب التبادل فى السلع والرجال والخبرة الفنية . ولقد صُور هذا الموقف تصويراً جيداً فى سجلات جنيزة القاهرة .

ولسنا فى حاجة إلى أن نشير إلى تدفق السلع المستمر بين الشرق الأوسط وأوربا خلال القرنين الحادى عشر والثانى عشر [1] . أما عن حركة الحرفيين ، فلقد قيل سابقاً أنه فى تلك الأيام كان المرء يستطيع أن يجد فى مصر عمالاً قدموا من كل الأقطار ما بين أسبانيا فى الغرب وجورجيا وإيران فى الشرق . ولقد ذكرت الجنيزة صباغين ، وصاغة ، وفرائين ، وخياطين ، وأساكفة ونساخين (كتب عبرية) جاءوا من بلاد الروم ، أعنى من بيزنطة أو من الأقطار المسيحية عموماً ، كذلك نجد صانعى زجاج ، وغزالين للحرير وصباغين جاءوا من سوريا وفلسطين إلى مصر فى مجموعات كبيرة جعلت الصناع المحليين يحسون بتزاحمهم ، كما نجد صاغة قادمين من المغرب ، ونسمع عن صائغين مغربيين يهاجران إلى سيلان عن طريق مصر وعدن ، وعن إسكاف وصانع زرنباق (اسم اسبانى) من اسبانيا ، وصائغ من بغداد ، وصانع ملاعق فضية من إيران وصباغ من تفليس . وقد ورد فى حالات قليلة أن أشخاصاً تركوا بلادهم الحبيبة بسبب الاضطهادات أو بسبب ظروف إرهابية أخرى . وفى حالات أخرى أيضاً يُستنتج ذلك من أسماء الأشخاص الذين يستحقون الزكاة والذين وردت قوائم لهم . وليس هنالك من شك ، على أى حال ، فى أن وجود هؤلاء العمال لم يكن دون تأثير على عمال البلاد المحليين ، خاصة فى حالة المنافسة الشديدة [2] .

ويدا من الواضح فى هذه الصلة وضوحاً تاماً أن أسماء البضائع نفسها التى أشتقت من مواقع انتاجها الأصلية أصبحت تدل على السلع نفسها . فمثلاً الدُبيقى ، وهو كتان تسمى باسم مدينة مصرية ، كان يصنع فى كازرون ، وهى مدينة فى

---

(١) هذا الموضوع الواسع تمت معالجته فى الفصل الثالث من كتاب المؤلف : Mediterranean Societyوكتابه عن تجارة الهند . أنظر ، الحاشية التالية .

(٢) مادة الجنيزة عن هذا الموضوع وعن الفقرات التالية موجودة فى الفصل الأول (٢) من كتاب : وبالنسبة لهجرة العمال والحرفيين Mediterranean Society

أنظر ، R. Ettinghausen : " Interaction and Int egration in Islamic Art ",Unity and variety in Muslim Civilization, Von Grunebaum, Chicago 1955, PP. 110 - 113 .

فارس . وفيما مضى ، أخبرنا جغرافى مسلم(*) ، بأن القنب المصرى أو الكتّان كان يُستورد بالبحر إلى سينيز (Shiniz) وهو ميناء كازرون ، لكن فى عهده (الثلث الأخير من القرن العاشر) ، كان النسيج الرفيع يصنع من القنب الذى ينمو محلياً .
وتُوزّ Tavvaz مدينة فارسية أخرى ، تقع بالقرب من الساحل ولذلك خُصصت لاستيراد الكتان من مصر ، وتفوقت هذه المدينة كذلك فى انتاج الملابس الكتانية لدرجة أنها أعطت اسمها لنوع منتج منه وظل مستعملاً لوقت طويل حتى بعد أن صُنع بالفعل فى كازرون [1] . والآن ، تبين لنا خطابات الجنيزة أنه ، منذ بداية القرن الحادى عشر ، عاش يهود فى مصر كانوا يحملون ألقاباً عائلية تنتسب إلى هذه المدن الفارسية الثلاثة ، وأعنى بها الكازرونى ، الشينيزى والتوزى . ونحن لم نعرف بعد إذا ما كان أجداد هذه العائلات الأوائل جاءوا حقيقة إلى مصر من فارس (وذلك محتمل) ، أو كانوا قد باعوا أو أنتجوا فى القاهرة المنسوجات التى تسمت بأسماء هذه البلدان . ومن المحتمل تماماً أن تُشير هذه المسميات الثلاثة إلى أن عائلاتهم قد هاجرت من فارس إلى مصر وأنهم كانوا من بين أولئك الذين صدروا إلى مصر المصنوعات التى أشتهرت بأنتاجها بلادهم .

وهنالك عائلة شهيرة أخرى يهودية من أصل فارسى ، وهى عائلة التُسترى ، وهى تحمل إسماً يشير إلى مدينة وإلى سلعة أشتهرت بها هذه المدينة . ومن الرسائل المحفوظة يتضح لنا إن التستريين الأصليين كانوا يتعاملون فى خيرة الأقمشة ، ولكنهم لم يحصروا أنفسهم فى الأتجار بالأقمشة التى عرفت بها بلدتهم . ففى إحدى الخطابات نراهم بين كثير من البضائع الأخرى ، يتاجرون فى الرازى (رداء مصنوع فى بلدة الرى أو سُمى بأسمها ، وهى مدينة تقع فى شمال فارس) من القاهرة إلى القيروان ، ثم إلى عاصمة تونس [2] . وفى حالات ثلاث

(*) هو المقدسى فى كتابه أحسن الأقاليم ، ص ٤٤٢ .

(١) أنظر ، A. Mez, Die Renaissance des Islams, Heidelberg 1922, P. 434 .

(٢) TS 12. 133., Line 28

نجد القماش التسترى يُصدر إلى مصر من الغرب ، بواسطة أشخاص يحملون اسم الأندلسى (ولا يعنى ذلك بالضرورة أنه كان ينتج فى أسبانيا . وربما كان قد صُنع فى صقلية أو تونس . وإسم عائلة الأندلسى يظهر كما ثبت ذلك منذ زمن فى القرن الحادى عشر فى القيروان . ويُعد السوسى من السلع التى أتصفت بأنها سلعة غالية وورد ذكرها مراراً فى المصادر الأدبية ، وليس من الواضح إذا كانت التسمية تعود على بلدة سوس (سوزا القديمة) فى جنوبى فارس ، أو على بلدة سوسة فى تونس . على أى حال ، فإن خطابات الجنيزة التى ترجع إلى القرن الحادى عشر تشير دون شك إلى المدينة الأخيرة . ذلك لأننا نقرأ فيها مراراً عن تجار يصدرون كتاناً مصرياً إلى سوسة التونسية ، ويصدرون من هنالك فى نفس الوقت الكتان الناعم المصنوع منه . ولقد كان فى القاهرة نفسها سوق سوسى . ونحن لا نعرف حتى الآن إذا ما كانت هذه السلعة تُباع هنالك فحسب أو أنها كانت تُصنع أيضاً [١] . على أن ، هنالك وثيقة من الجنيزة ، مؤرخة ١٠٩٨ ، تذكر « سوسى روسى » ، وهو كتان مصنوع فى روسيا ، كانت مستودعة لدى تاجر كان مقلعاً إلى الهند وفى نهاية رحلته حصل على وجه الاستثناء على سعر مرتفع لسلعته . وعلى هذا النحو نرى أن القماش المُصنع بالفعل فى بلدته الأصلية ، مُقلداً فى نفس الوقت فى بلدة بعيدة أخرى [٢] .

ويوجد أكبر مثل لمثل هذه الحالة فى موقف الطبرى ، وهو بساطٌ يصنع أساساً فى طبرستان على الشواطئ الجنوبية لبحر قزوين ، ويُقلد فى أماكن كثيرة . وفى عديد من عقود الزواج التى وُجدت فى الجنيزة ، تأخذ العروس .. طبرية طبرستانية » ، أعنى أصلية . وفى معظمها ، مع ذلك ، حُذف هذا التوصيف ،

---

(١) انظر ، R.B. Serjeant, Islamic Textiles " Ars Islamica XV - XVI (1951), PP . 47 - 48 .

(٢) أنظر مقال المؤلف ، "From the Mediterranean to India" SPeculum 22 (1954), P . 192, note 20

وفى واحدة منها أخذت العروس رملية بدلاً من الطبرية ، أعنى طبرية تُصنَع فى الرملة (مدينة فى فلسطين وفى مصر أيضاً) (انظر فيما سبق) .

ونود أن نختتم هذا المسح لهجرة الصناعات بمسألة أصبحت بينة على وجه الخصوص خلال شواهد سجلات الجنيزة والمصادر الأدبية . وهى أن جغرافياً مسلماً أورد أن قلعة حماد ، التى كانت حينئذ عاصمة الجزائر ، « أنهم كانوا يصنعون لباداً رائعاً ، أطلقوا عليه اسم الطالقانى » (نسبة إلى مدينة فى شمال إيران) . وفى خطاب من الجنيزة صُدر اللباد الطالقانى من طرابلس بليبيا ، إلى مصر ، مما يعنى إما أن هذه الصناعة الفارسية الأصل قد قُلدت أيضاً فى ليبيا ، أو أن يكون لدينا حالة إعادة تصدير لهذه السلعة ، وتشير كل من المصادر الأدبية والوثائقية إلى القرن الحادى عشر .

ليست هنالك نقابات :

يُعد غياب النقابات الحرفية المنظمة خلال القرنين الحادى عشر والثانى عشر دليلاً آخر على حرية حركة صناع البحر المتوسط خلال تلك الحقبة وعلى الروح المستقلة لصفة العمل المميزة لهؤلاء الصناع .

ومنذ عهد قريب ، أصبح من الشياكة أن نتحدث عن النقابات الإسلامية بينما نجد أن مثل هذه التنظيمات ، التى كانت ترتبط بالمنظمات الخفية فى الإسلام قد تأكد وجودها فى العصور الوسطى المتأخرة ، ونحن بصدد أن نبين بأنها كانت قائمة خلال القرنين الحادى عشر والثانى عشر . وحين نقرأ المقال المختص عن مادة (صنف) فى دائرة المعارف الإسلامية ، يدرك المرء أن هذا المقال لا يعطينا دليلاً واحداً حقيقياً لنشاطهم قبل القرن الثالث عشر الميلادى . ولقد جاء التأكيد على أن صناعة السجاد وعمليات إعداد المعادن الغالية الثمن عُهد بها فى الولايات الإسلامية استثناءاً « للطوائف » المسيحية واليهودية ، ولقد بدا هذا القول غريباً لقراء هذا المقال الذين يعرفون أن هنالك عدداً كبيراً من الروايحيين المسلمين والصاغة كان نشطاً حتى قبل سنة ٤٧٠ هجرية .

ولفظة « طائفة » تدل على اتحاد الحرفيين فى العصور الوسطى أو التجار الذى تُشرف على أعمال أفرادها . من أجل رفع مستوياتها ، ولنفس السبب ، وضع قواعد معينة واجراءات لتعليم من هم تحت التدريب وتدريبهم داخل الطائفة . والطائفة تحمى أفرادها ضد المنافسات الخارجية ، وكانت هذه الطوائف فى الأقطار المسيحية كما كانت فى الأقطار الإسلامية ، شديدة الأتصال بالدين .

ويفحص سجلات جنيزة القاهرة أو الكتيبات الإسلامية المشابهة التى وضعت بصدد النظر فى الأسواق ، نجد البحث عن كلمة « نقابة » فيهما دون جدوى . وليس هنالك فيهما مثل هذه الكلمة ، لأنه لم يكن هنالك مثل هذا التنظيم . ولقد كانت إدارة نوع من الحرف فى أيدى الدولة ، مما جعلها تستفيد من خدمات وكلائها الأمناء والمهرة . وفى حالة المهن التى إما تحتاج إلى معرفة عالية بتخصصاتها مثل مهنة الاطباء ، أو كانت تتعرض للغش أو أية مخالفات قانونية ، فإن اختيار وكيل « موثوق به » من رجال مهنتهم كان أمراً مطلوباً لتأمين الخدمة المطلوبة على أكمل وجه . وتثبت كل محتويات الكتب التى تحدثت عن الاشراف على السوق ، وكذلك التوصيات الكثيرة التى وردت بصددها ، أن الحرفيين لم يكونوا ينتظمون فى نقابات خاصة بهم تقوم برفع مستوى المهنة . ومما يستحق الذكر أن معظم تفاصيل أعمال الاشراف على الأسواق فى هذه الحقبة توصى بتعيين مشرفين عامين أو رؤساء فقط لقسم بسيط من هذه المهن الكثيرة التى كانت موجودة بالفعل[1] كذلك تظهر شخصية

---

(١) The Ma'lim al - Qurba,ed . Reuben Levy, cambribridge 1938, English summary P - 57 (physicians), PP . 89 . 92, (potters, needle - makers, henna sellers, oil merchants and sieve makers).

ورد الكلام عن المحتسب فى الأندلس (ص ٢٦٠) ، P. 119. para 187 وأثناء الكلام عن سوق الماشية ، « ذكر أن هذه المهنة تحتاج إلى « أمين » لها . انظر الدراسة الطيبة التى قام بها برنارد لويس .

Bernard Lewis, " The Islamic Guilds "
in Economic history Review 8 (1937), PP. 20 - 37,

وهى تتعامل أساساً مع « إخوة الأناضول » وهى لا تحتوى على مادة للفترة التى نقوم بدراستها . عن «أخى أنظر المقال المكتوب تحت هذه الكلمة من دائرة المعارف الإسلامية الطبعة الثانية (بقلم) F.Taedxhner.

« العريف » فى الجنيزة أيضاً ، بدلاً من كلمة رئيس فى حالات نادرة ، لكنّ لسوء الحظ دون أن تشير هذه الكلمة إلى نوعية الحرفيين التى يرأسهم مثل هؤلاء العرفاء . وهنالك وثيقة من الجنيزة بها ذكر إعانة قدمها « عريف النقادين » أو رئيس فاحصى النقود إلى القرن الثالث عشر (١) .

وفيما يختص بالتدريب على المهن ودخول أعضاء جدد فيها ، فإن مصادرنا لم تكشف عن رسوم خاصة بها أو عن أحكام محددة . وكان الآباء يتوقعون أن يتعلم أبناءهم حرفة وأن يدفعون لتعليمهم . ولقد كتبت إبنة من الريف لأمها فى الفسطاط بصدد أخيها الأصغر تقول : « كيف تدعين الولد يغادر العاصمة قبل أن يتعلم صنعة » وفى عقد زواج من مطلقة ، حرر فى مدينة على النيل بالدلتا سنة ١١١٠ ، يتعهد العريس بإطعام وكساء إبن زوجته المستقبلية وتعليمه حرفة ما . وفى تسوية بين زوج وزوجته ، تمت فى الفسطاط فى ١٢٤٤ - تعد الأم بدفع تكاليف طعام إبنها الأكبر وجزيته لمدة عامين ، كذلك تكلفة تعليمه الصياغة . وأينما كان ، فلقد كان الابن يتبع مهنة أبيه أو أعمامه وأخواله ويتعلم بالعمل معهم منذ صباه . ويبدو أن هذا التعليم كان على الاطلاق شاملاً (٢) .

عن ، وجود مراحل صارمة للبدء فى الحرفة ، كما كان الحال كذلك فى النقابات الأوربية ، لم تقم الكتب الضابطة المشار إليها بالإشارة إلى مثل هذا الموضوع الهام . ويثبت صمتها أنه لم يكن هنالك نظام محدد فى هذا الأمر على الإطلاق . ولكن بدون شك فإن مهنة مثل مهنة الطب ، التى تُعتبر صنعه أو حرفه لا يمكن مزاولتها على المشاع ، ودون الحصول على تصريح رسمى بمزاولتها (٣) .

---

(١) أنظر ، Mediterranean society, chapter 11 (2), Notes 13 - 15

(٢) The Geniza sources in S.D. Goitein, Jewish Education in Muslim countries, Jerusalem 1962 , PP. 121 - 3 .

(٣) لمزيد من التفاصيل أنظر مقالاً للمؤلف بعنوان : The Medical Profession in The light of the Cairo Geniza Documents ", Hebrew Union College Annual 34 (1963), PP. 177 - 194 . أنظر أيضاً الحاشية التالية .

ويسمى الكتاب الأندلسي المشار إليه آنفاً هؤلاء الذين يتدربون على المهنة « بالصبيان » وهو لا يعني بأنهم « صغار السن » ولكن « كمستخدمين » و « صبيان » ويطلب منهم أن يؤدوا صلواتهم بانتظام . ويفسر خطاب من الجنيزة هذه الوصية ولقد وردت في الخطاب شكوى لتلميذ تحت التمرين في صنعة مفادها بأنه لانشغاله طول الوقت في العمل لم يعد لديه وقت لأداء الصلاة (١) .

وسجلات الجنيزة غنية بالوثائق التي تتحدث عن حماية الصناعات المحلية من المنافسات الخارجية ، لكنا لا نسمع في أي منها عن نقابة متخصصة تقوم بهذا العمل . فلقد كان يقوم بهذا الأمر بالنسبة لليهود : مجتمع اليهود المحلي ، سلطات اليهود المركزية ، ورجال الشرطة ، أو أصحاب النفوذ الذين كانوا نشطين في مثل هذه الأمور . وفي حالة واحدة ، وجدنا أن أكبر مجموعة من الذين يأخذون الصدقة في قوائم الجنيزة كانوا غرباء ، وكان كثير منهم أرباب حرف . ويبدو أن ذلك يشير إلى أن الوافدين على البلاد كانوا يلاقون مصاعب كثيرة في حصولهم على عمل . وفي الجانب الآخر ، وُجدت هنالك شكوى لمجموعة من الحرفيين ضد السلطة المحلية ، بسبب ، قرارات الحرمان ، التي لم تسمح لهم بمزاولة مهنتهم . كل ذلك يبين بأنه لم تكن هنالك قواعد جازمة وصارمة في هذه الأمور بالمقارنة بما كانت عليه النقابات القائمة في أواخر العصور الوسطى (٢) .

وتحمل اتحادات العمال والتجار في إمبراطورية روما ، أو على الأقل في جزء منها الشكل الديني ، وهي متصلة دوماً بالطقوس والمراسم الدينية المحلية للمدينة التي جاء منها مؤسسو الاتحادات . وتشابهت معها في ذلك نقابات أواخر العصور الوسطى المسيحية التي كان لها حماتها من رجال الدين ولها طقوسها الخاصة . ولقد كان القرن الرابع عشر قرن الهناء بالنسبة للنقابات الإسلامية ، وخاصة في

---

(١) TS NSJ 9, . P. 119. Para. 186 (انظر ص ٢٦٠) Seville يشير خطاب الجنيزة هذا إلى كحال لم يحصل على اجازته الطبية التي 14 -13 Lines تسمح له بمزاولة مهنة الطب.

(٢) للاستاذ أنظر ، Mediterranean society, ch. II (2), Notes 16 - 17,

الأناضول (تركيا الحالية) ، التى أختارت تعاليم ومراسم نقابات الصُناع السرية الإسلامية . ويبحث المرء دون جدوى عن اتحادات مشابهة لطائفة حرفية ودينية فى الحقبة والأقطار التى نناقشها فى هذا المقال . وحين نجد مساجد عديدة تُسمى بأسماء بعض الحرف ، نعلم من المصادر التى أوردت هذه الحقائق أن هذه التسميات ماهى إلا تسميات طوبوغرافية ، تدل على وقوع المسجد فى شارع أو سوق يحمل اسم هذه الحرفة . وبنفس الطريقة تتحدث مصادرنا عن مزاريب المغربلين ، أو صانعى الابر ، أو الجزارين ، وغير ذلك مما يشير إلى مواقعها [1] .

ومن ناحية أخرى علمنا من رد على استفسار دينى بعث به موسى بن ميمون (حوالى ١١٩٠) أن صائغ مسلم وآخر يهودى وزجاجين أقاموا شركة ، يتقاسمون فيها حتى آلاتهم المستعملة . ويتسلم المسلم الأرباح يوم السبت ، أما اليهودى فيتسلمها يوم الجمعة ، الأمر الذى يشير إلى أن بعض الحرفيين المسلمين قد يكونون قد إختاروا عادة إتخاذ يوم أجازة ، برغم أن الأسلام ، على عكس الديانتين شقيقتيه ، لم يعرف يوم عطلة إسبوعى للراحة [2] .

وهكذا فلقد أشارت أحكامنا إلى أن التنظيمات الصناعية والحرفيةخلال العصور الوسطى المتقدمة ، على الأقل على شواطىء البحر المتوسط الجنوبية والغربية والشرقية ، لابد وأن تكون مختلفة بوضوح عن تلك التى كانت فى السابق أو فى العصور الوسطى المتأخرة . لكن الدليل السلبى الكبير الذى ورد فى الصفحات السابقة يتجسد بواسطة معلومات قاطعة مفصلة منتقاة من سجلات الجنيزة .

---

(١) انظر ، ابن شداد ، الأعلاق الخطيرة ، نشر سامى الدهان ، دمشق ١٩٦٣ ص ١٨ - ٢٧ ، رقم ٩ ، ٢٣ ، ٣٢ ، ٤٧ ، ٤٨ ، ٧٥ ، ٨٨ ، ١٠٧ .

(٢) Moses b. Maimon, Responsa, ed. Blau, Jerusalem 1960, P. 360 .

المشاركات الحرة - الشكل الطبيعي للتعاون الصناعي :

لم تكن النقابات المهنية ، كما رأينا ، تشكل أساس التنظيم العمالي في حقبة العهد الذي نناقشه في هذا المقال . ولم يكن عمل الأجراء ، الذي سنناقشه فيما بعد ، محدود المساحة . ولم تكن أعمال السخرة ذات أهمية، مثل الفنون الجميلة والحرف المعنية [1]. وبالأحرى ، فلقد إشتملت عقود المشاركات على شروط مماثلة لتلك التي وجدت في الأتحادات التجارية التي نظمت الشكل الرئيسي للنقابات التعاونية الصناعية .

ولقد درس مؤلف هذا الكتاب طبيعة وحجم هذه المشاركات في الفصل الثاني، القسم الثاني، من كتابه مجتمع البحر المتوسط Mediterranean Society ، بالاستعانة بستة وعشرين وثيقة . اثنتان وعشرون من هذه الوثائق كانت محفوظة في جنيزة القاهرة والأربعة الأخر رجعت إليها في إجابات دينية كُتبت بالعربية ونُسبت إلى موسى بن ميمون (توفى ١٢٠٤) وإلى ابنه وخليفته إبراهيم (توفى ١٢٣٧) . وتاريخ هذه الوثائق ينحصر ما بين سنوات ١٠١٦ و ١٢٤٠ ، وبالنسبة لمبالغ رأسمال المشاركة تراوح مابين أربعمائة وستمائة دينار [2] ، وعن مدة المشاركة فلقد كانت ما بين ستة أشهر ونصف إلى مدى الحياة . والصناعات التي تمت فيها المشاركة هي : صناعة الزجاج ، والصباغة ، صياغة الذهب والفضة والعمل في دار

---

(١) أنظر للمؤلف ، Slaves and Slavegirls in the Cairo Geniza Records, Arabica 9 (1960), PP. 1 - 10 .

(٢) بسبب الاختلاف الشاسع في مستوى المعيشة بين وقتناوبين مستوى المعيشة في القرنين الحادي عشر والثاني عشر فإن من الصعب للغاية تقدير قدرة الذهب الشرائية في هذه الحقبة . وتشير مصادر عديدة أن الأسرة التي من الطبقة الدنيا تستطيع أن تعيش عيشاً متقشفاً على دينارين في الشهر . ولقد كان السعر الثابت للثوب البسيط ، الضروري للرجل والمرأة ، الذي يعيش في العادة وقتاً طويلاً ، يصل سعره إلى دينار . وبنفس المبلغ يستطيع المرء أن يشتري ثلثمائة رطل من الخبز . وعلى هذا فإن محاولة معادلة القيمة للدينار بخمسين دولار اليوم من الممكن أن تكون مقبولة .

الضرب ، وأعمال المعادن ، والتعاملات فى الحرير ، النسيج ، الحياكة ، الدباغة ، صناعة الخبز ، الصيدلة ، وحالتين أو ثلاثة خاصة بمصانع السكر . ولقد ثبتت الخاصية التجارية لهذه التعاقدات بتنوعها الكبير فمعظمها يختلف بعضها عن الآخر . وهكذا ، فلم تكن العادات ولا التقاليد هى التى فرضت الشروط المتفق عليها فى هذه المشاركات وإنما الظروف الاقتصادية المحددة لها هى التى فرضت هذه الشروط .

وفى حالة ما إذا تقاسم المشتركون فى رأس المال وفى العمل وأدواته بالتساوى فإن الوضع يكون فى المقابل بسيطاً . فإنهم سوف يتقاسمون أيضاً المكسب أو الخسارة حسب اتفاقهم وسوف يستخرجون من « كيس الشركة » مبالغ محددة لغذائهم أو عشائهم [1] . وحين تدوم مشاركة بين ثلاثة أو خمسة لعدة سنين فإنهم يتخذون شكل الشركات . وفى سؤال رُفع إلى ابن ميمون نقرأ عن شركة من شركاء فى صنع الحرير بالمحلة ، وهى مدينة هامة فى دلتا مصر ، يقوم أصحابها بأفتتاح فرع لها بالقرب من مصنع يتبع شركة مماثلة فى الفسطاط . وخوفاً من المنافسة وافقت الشركة الأخيرة (التى فى الفسطاط) على أن تقبل أحد عمال شركة حرير المحلة للعمل عندها ، مقابل أن يذهب أحد أعضائها إلى المحلة ويلتحق هنالك بشركائها . ولقد تم الأتفاق على ذلك على أن رأس المال بين الشركتين لم يتوحد [2] .

وبالمثل حين نقرأ فى خطاب عن التعاملات مع « عمال الحرير » فى الاسكندرية ، أو «اللوانين»[3] فى القيروان ، أو « صانعى الزجاج ، الذين تضمهم الرابطة الدينية » ، ربما نفترض أن هذه الإشارات ترجع إلى شركات مماثلة ، وليس

---

(١) حوالى درهم ونصف الدرهم ، أنظر الفصل التاسع .

(٢) أنظر ، Mediterranean Society, chapter II, section2, Note 12, and section I, Note 13.

(٣)اللوانين ومفردها لوان وهى تعنى الذين يقومون بعمليات الدهان والتلوين فى العمارة

إلى عـائلات تخـصـصت فى هذه المهن . وفى الحـالات الثـلاثة التى ذكـرت ، أستخدمت صيغة الجمع العربيـة ، بينـمـا نجـد طـوائـف مثـل «المغـربلين» ، و « الصبـاغين » ، و « الوشاحيين » وغيـرها ، أشير إليها بشكل ثابت فى صيغة المؤنث المفرد . وهنالك مواد إضافيـة سنوردها من الممكن أن توضح لنا التفصيلات الخاصة بهذا الأمر [1] .

ومن الغريب أن تكون إحدى المهن ذات البنيـة الجمـاعيـة الخاصـة مثل خدمة البريد البرى قد نُظمت على أساس فردى دقيق ، كما يُستنتج ذلك من الإشارات الكثيرة إلي هذا الموضوع فى سجلات الجنيزة . ولقد كانت السفن أيضاً ، عموماً ، ملكاً للأفراد . ولقد علمنا أن من بين كل خمسين سفينة كانت هنالك واحدة من الذين ذكروا فى سجلات الجنيزة يمتلكها شركاء [2] .

ومن حين لحين ، كان رأس المال المستثمر فى المشاركة مُقترضاً من آخرين على أن ، الطريق العادى لأى صاحب حرفة سواء أكان معه مقدم قليل من المال أو ليس معه ، هو أن يتعاون مع زميل له فى المهنه نفسها يستطيع معاونته فى رأس المال اللازم أوالمواد اللازمة . وفى تعاقد يرجع تاريخه إلى ١٢١٧ ، تعاهد صانعا زجاج على العمل سوياً ، على أن يُزود الأول الشركة بزجاج أحمر (من بيروت) والثانى بزجاج مصرى محلى بما قيمته مائة وتسعة وتسعون ديناراً ، بينما استثمر الآخر ستة دنانير فقط مع كمية قليلة من الخامات ، تقدر تقريباً . بحوالى عشرة دنانير ذهباً . وفى تعاقد آخر مشابه ، يرجع تاريخه إلى ١١٣٤ ، لم يكن عند صانع زجاج أى رأسمال بالمرة وأنه إقترض ما قيمته عشرة دنانير من شريكه ، الذى عاون بمادة خام تُقدر بعشرين ديناراً . وكان أحد الشركاء يعمل يومين فى الأسبوع وكان الآخر يعمل

---

(١) « جماعة شركات فى قاعات حرير » Maimonides, Responsa, PP. 177 - 8 كلمة قاعة تدل على أرضية المنزل أو الحوش ، الذى كان يؤجر دائماً كورشة ، انظر الفصل التاسع ولقد أشير إلى الشركتين مرة أخرى فى خطاب باسم « القاعتين » .

(٢) أنظر Mediterranean Society , Chapter I V , Section 3,

أربعة أيام . خلافاً لذلك فلقد كان كل شيء يقسم بينهما بالتساوى : نفقة الوَقود ، أجرة العامل المياوم والبنود البسيطة التى تتضمنها اتفاقات المشاركات ، وأخيراً فلقد كانت الأرباح تُقسم عند انتهاء التعاقد . ولقد أتفق الشريكان فى المشاركة السابقة المشار إليها على أن تستمر فقط لمدة ستة شهور ونصف الشهر ، ونعتقد بأن هذه المدة هى التى كان يقدرها المدين لتمكنه خلالها من توفير المبلغ الذى استدانه شخصياً من استحقاقه فى المكسب [١] .

وعموماً ، كان من العجيب أن نجد عدداً غير قليل من مثل هذه الشركات أنجزت مقابل وقت قصير ، مثل عام واحد . وكان هذا أمراً طبيعياً بالنسبة للمشاركات التجارية ، لأنها كانت من الممارسات الشائعة أن يبحر التاجر فى الربيع مع أول قافلة للسفن تبحُر للإتجار فى الخارج خلال الصيف وليبيع البضائع المستوردة إلى الوطن خلال الشتاء المقبل . على أن الفائدة الكاملة للشركة الصناعية تكمن خلال وقت تعاون طويل . ولقد ثبت فى الأذهان ، عموماً ، أن العقود القصيرة الأجل كان المقصود منها وضع المشاركة تحت التجربة ، ولقد كانت هذه العقود تتجدد بعد الحصول على نتائج مُرضية .

وأخيراً ، تأتى خاصية مميزة عالية للحقبة التى نقوم بدراستها فى هذا المجال ، وهى خاصية الموادعة ، التى تعد نموذجاً للتعاون التجارى ، والتى أنتقلت أيضاً إلى الصناعة . ففى إحدى الودائع ، نجد ممولاً أو أكثر من ممول يودعون أموالهم عند وكيل لهم أو أكثر من وكيل يديرون أعمالهم [٢] . ونجد نفس نموذج المشاركة

---

(١) Oxford Bodleian library, ms. heb. a 3 (catal - 2873), F. 8 . New york, Jewish Theol . Sem . Geniza Misc . 27 . تُرجم كلاهما فى Readings

(٢) أنظر للمرحوم A.A. Vdovitch At the origins of the Western Commenda, Speculum 37 (1962), PP. 198 - 20 حيث المزيد من الآدب

ينسحب على الصناع والحرفيين . ونجد فى بعض الحالات الشروط التى يفرضها صاحب رأس المال على صاحب الحرفة سخية بطريقة تشير الدهشة ، وفى حالات أخرى نراها أكثر شدة . وللمرة الثانية تلتقى « حرية التعاقد » ، المنعدمة فى التقليدية اللازمة للمجتمع التنافسى والفردى .

ليس هنالك فصل تام بين الصناعة والتجارة :

تُقر بعض المشاركات صراحة أنها تمت لتصنيع وبيع السلعة المذكورة أو أن هنالك فى محل البيع بضائع أخرى كتلك التى يُنتجها الشريكان للبيع أيضاً ، مثلما يعرض الحائك فى دكانه أقمشة للبيع . وفى مثل هذه الحالات لا نجد مزيداً من التنفصيلات ، فنحن دائماً فى حيرة نحاول أن نعرف إذا ما كان اسم الحرفة مشتقاً من السلعة المشار إلى صناعتها ، أو إلى بيعها أو إلى كليهما معاً . وعلى هذا النحو فإن الجُبان أو بائع الجبن من الممكن أن يكون صانع الأجبان أو المتاجر فيها . وفى معظم الحالات يقوم ببيع انتاجه ، بينما بيع الجبن الوارد من صقلية أو كريت إلى مصر من الطبيعى أن يتداوله الذين نعرف عنهم بالتأكيد أنهم لم يكونوا يشتغلون أبداً بتصنيع الجُبن . ويُمكن أن تتلخص هذه العلاقة المعقدة نوعاً ما كالتالى . فلم يكن التجار الذين يحترفون التجارة يتداخلون فى الصناعات التى تحتاج إلى أعمال يدوية ، ما عدا ، فى بعض الظروف القاهرة مثل فقدانهم رؤوس أموالهم ، مثل الحالة التى يكتب فيها تاجر الملبوسات ، أنه حين خسر رأسماله ، أضطر ليكسب عيشه بأن يعمل حائكاً . وعلى النقيض من ذلك ، فإن الحرفيين كانوا عادة يبيعون البضائع التى يصنعونها ، برغم أن صور التجارة تختلف أختلافاً كبيراً . وعلى هذا النحو ، نجد فى عقد مشاركة مع نسَّاج أن الأخير يُضطر إلى « البيع فى السوق » ، ولم يكن مسموحاً له باستخدام دكانه كمخزن لبيع مصنوعاته ، فعهد ببيعهم على يد منادٍ فى السوق أو على يد وكيل . وأخيراً ، فهنالك أرباب حرف كانوا يعملون بالأجر إما بسبب نقص رأس المال أو بسبب البطالة أو بسبب اضطراهم لذلك بسبب طبيعة مهنتهم ، مثل أولئك البناءون والنجارون الذين يعملون فى صناعة المعمار .

العمال والحرفيون الذين هم فى خدمة الغير . الأجور :

إن قسماً كبيراً من الذين كانوا يعملون فى خدمة رجال الصناعة ، وهم يماثلون الطبقة العاملة الحديثة ، غير وارد فى المصادر العربية أو فى سجلات الجنيزة التى ترجع إلى القرنين الحادى عشر والثانى عشر ، وكذلك لم نعثر لهم على نقابات أو أية تنظيميات صناعية كالتى وُجدت فى أواخر العصور الوسطى . وباستثناء مصانع الورق الصغيرة ومصانع السكر ، كان الأنتاج الصناعى محدوداً بدكاكين الأفراد التى تديرها عائلات محدودة أو عائلات كبيرة أو شركات كانت تعمل فقط لمدد قصيرة . ولمصانع الورق تاريخ خاص بها . فلقد كانت صناعة الورق آنذاك صناعة حديثة للغاية ، عرفها المسلمون (وأخيراً المسيحيون) بعد أسر صناع صينيين لها سنة ٧٥١ م ، ومنذ البداية ، بدأت هذه الصناعة فى مصانع كبيرة كان يملكها الخلفاء والحكام . وحين آلت هذه الصناعة إلى البورجوازيين ، أكملت شكل تنظيمها على نفس المنوال الذى بدأت به . وعلى الأقل كان الانطباع الذى حصلنا عليه من سجلات الجنيزة أن كميات هائلة من الورق قدمت من دمشق كانت تحمل علامة مصنع واحد ، بينما كانت كل مبيعات التجار من الأقمشة كانت تحمل بانتظام أقمشة من مصانع متعددة ، معروضة بوضوح فى الأسواق [١] .

ومن الضرورى أن تكون مصانع السكر ، أو بالأحرى بعض منها ، قد شابهت صناعات بعض النباتات الحديثة ، كما يُستدل على ذلك من حقيقتين متلازمتين : فإننا نجد أصحابها فى بعض الأحيان هم أصحاب رؤوس الأموال ، لامن العمال – وحتى فى حالة هؤلاء الذين ينتظمون سوياً فى شركة وأن رأس المال المستثمر كان كبيراً للغاية بالنسبة للمصانع الصغيرة . بالاضافة إلى أن تقطيراتها ، كما عرفنا من مصادر المسلمين القدماء ، كانت حدثاً فى خطط الفسطاط . ولقد كان انتاج السكر ، على ما نذكر ، جديداً على المسلمين ، مثل تصنيع الورق ، نُقل من الهند

---

(١) أنظر ، Mediterranean Society, Ch. II (2), Notes 2 - 4

إلى جنوبى فارس ، وأتسع فى صدر الإسلام وظل يتسع غرباً . ولقد أدت جدة هذه الصناعة إلى تنظيمات رأسمالية على عكس الصناعات القائمة التى أتسمت بطرقها التقليدية [١] .

وفى الجانب الآخر - فإن الصناعات الحكومية ، مثل دور الضرب أو دور الطراز التى تصنع الحُلل وبعض الملبوسات الأخرى التى تسمت بأسماء الحكام لا يمكن أن نعتبرها مثل الصناعات النباتية . لأنه كما نعرف أنه فى مثل هذه الصناعات ، لا يعمل عمال يتسلمون أجوراً ثابتة محددة ، لكن يعمل فيها حرفيون يعملون بالقطعة وفقاً للإنتاج . ولقد طُبق ذلك بالطبع فقط فى الفترة التى نحن بصدد دراستها .

ولقد وردت فى الجنيزة ثلاثة أنماط للعمال والصُناع أعنى الذين لا يعملون فى دكاكين خاصة بهم : أشخاص أُطلق عليهم صبيان (ومفردها صبى ، غلام) ، وآخرون أُطلق عليهم اسم الأجراء (مفردها أجير أو صانع) ، وأخيراً أولئك الذين وُصفوا بأنهم صُناع غير حاذقين (رقاصين ومفردها رقاص ، وحرفياً « ركاضين » ، « صبيان مأموريات » ، أو ما شابه ذلك (٢) وإن الألفاظ المذكورة فى النمط الأول تدل أساساً على حالة صُناع تحت التمرين ، لكن هذه الألفاظ أستخدمت فى سجلات الجنيزة بصورة عامة للدلالة على الشغالين الذين يرتبطون بصاحب العمل برباط علاقة شخصية طويلة قائمة . مثل هذا « الصبى » كان يخُاطب أيضاً بلقب « الشيخ » ، والشيخ الكبير ، وهو يخاطب بمثلما يخُاطب أى مواطن محترم . واللفظان الآخران أستعملا للعبيد وللعُتقاء . وتشير أسماء هؤلاء الأشخاص فقط وحالات أخرى ذُكرت تتصل بأمثالهم أن هؤلاء كانوا قد وُلدوا أحراراً . وأستخدمت

---

(١) أنظر ، دائرة المعارف الإسلامية ، الطبعة الأولى ، مادة سكر ، ومادة صناعة السكر وتجارته .

(٢) وهنالك ألقاب كثيرة متشابهة مشار إليها فى وثائق الجنيزة ومستخدمة فى هذا الفرع وردت فى : Mediteranean Society, Ch. II, section 3.

هذه التسميات بالمساواة فى التجارة وفى الصناعة ، وربما نجد كلمة « مَعلم » (وهى كلمة مستخدمة أيضاً فى التجارة) تشير إلى « التربية » التى أعطاها له مستخدمه السابق فى أكثر من خطاب من خطابات الجنيزة .

وهنالك صبى أو أكثر من صبى كانوا يعملون فى دكان أى حرفى . ولقد ذكروا ، على سبيل المثال ، كمعاونين متعاونين للصالح العام مع معلمهم . ومما تجدر الإشارة إليه أن خطابات جنيزة القاهرة وحججها الشرعية تشير إليهم فى إختصار شديد . وجاءت معظم الإشارات لأولئك « الرقاصين » وللعمال غير الماهرين ، خاصة أولئك الذين يعملون فى حرف البناء .

أما عن الأجور ، وظروف العمل ، فعلينا أن نضع نصب أعيننا أن من الطبيعى ألا تحُرر عقود عند الأتفاق على كراء عامل . على أنه فى بعض الحالات ، وخاصة حين يكون الأتفاق لمدة طويلة وتصحب عملية الكراء ظروف خاصة ، يُوقع عقداً . وبالصدفة المحضة ، أحتفظت جنيزة الفسطاط بقطع من مسودة وقطع من عقد نهائى من مثل هذه التعاقدات كُتب فى الفسطاط فى ١٠٥٧ . وفى هذا العقد ، إستأجر صانعا زجاج ، شريكان فى دكان ، صانع زجاج ثالث ، وُصف بأنه عامل ، على أن يعمل فى فرن الصهر لمدة عام واحد . على أن يتسلم خمسة دراهم ويأكل وجبة غذائية تساوى درهماً على كل يوم يعمله . كذلك على ألا يعمل لأحد آخر طوال مدة العقد . وعليه أن يدفع غرامة قدرها خمسة دنانير لصندوق معبدين محددين فى الفسطاط فى حالة إخلاله بشروط العقد [١] .

ومن الممكن أن نلتقط مزيداً من المعلومات عن هذا الموضوع من التقارير التى وردت عن نفقات المجتمع اليهودى بالفسطاط ، التى أحتفظت الجنيزة بأكثر من

---

(١) تغيرت القدرة الشرائية للدرهم من عام لعام مثلما كانت تتغير قدرة الدينار الشرائية ، كذلك كانت تتغير من مدينة إلى أخرى فى نفس العام . ومع ذلك نجد المحاكم ، فى سجلات مؤرخه ما بين سنوات ١٠٥٢ و ١١٦٩ ، تحكم بنصف درهم فى اليوم نفقة للقصر . وكان متوسط النسبة بين الدرهم الفضة والدينار الذهب خلال القرنين الحادى عشر والثانى عشر ١ : ٣٦ .

مائة تقرير منها . فى عدد من هذه التقارير ، ينحصر تاريخها ما بين ١٠٤٠ و ١١٩٩ ، نجد تفاصيل عن الأجور التى دُفعت للبنائين ، وللنجارين ، و «للصبيان» وللعمال غير المهرة الذين كانوا يعملون فى حرف البناء ولمراقبيهم . وفى رواية من عام١١٩٩ ، نجد أن عامل البناء يتسلم خمسة دراهم ووجبة غذائية قيمتها درهم وربع الدرهم ، وكان نفس الأجر أيضاً قد حصل عليه صانع زجاج فى عقد تاريخه ١٠٥٧ . وفى هذه الأثناء كان الصانع الماهر يتسلم مكافأة قدرها ما بين ٤ - ٦ دراهم ، كذلك يحصل على وجبة غذاء ، بينما كان « الصبيان » والعمال يحصلون على مابين درهم ونصف ودرهمين وثلاثة أرباع الدرهم ، بدون وجبة غذاء . وحتى حين كان البناء يتعهد بترميم مبنى مدة تستغرق شهراً ، لم يكن يتسلم أجره يومياً ، لكنه كان يتسلم مبلغاً إجمالياً ، أوردت التقارير استمرار الغذاء له يومياً ، وليس لمساعديه ، الذين كانوا يأخذون أجراً يومياً . وكان أجر «صانع القباب البيضاء» ، والذين يُشرف على عملها هو أقل الأجور وذكرت التقارير بأنه كان يتسلم درهمين فى اليوم أو دون ذلك .

وباستخدام المعطيات عن تكاليف المعيشة المعروفة لنا من الجنيزة مع هذه المعطيات الواردة فى المصادر الأخرى نصل إلى نتيجة مؤداها أن الصُناع المستقلين حصلوا على دخل شهرى يزيد فى المتوسط عن دينارين (أنظر ص ٢٧١ و ٢٧٦) وهى ما تحتاجه أسرة من الطبقة الدنيا شهرياً . وتنخفض متوسطات الدخول الأخرى عن هذا الحد الأدنى .

طبقتان من العمال : طبقة أصحاب الدخل وطبقة البروليتاريا .

الوضع الاجتماعى للحرفيين :

تقودنا المناقشة السابقة لكل من التصورات الفنية والاقتصادية لصناعة وحرف البحر المتوسط فى القرنين الحادى عشر والثانى عشر إلى نتيجة مؤداها أن أصحاب الحرف لم يشكلوا « طبقة عاملة » موحدة ومتوازنة ، مواجهة لطبقة الرأسمالية التجارية والمالية . وكان بالأحرى علينا أن نبحث عن الخط الفاصل بين السادة رجال

الصناعات الكبرى ، الذين كان من الطبيعى أن يوظفوا رؤوس أموالهم أو كانوا يدخلون فى مشاركات حرة وكذلك فى مشاركات محدودة ، وبين الآخرين الذين يمتلكون إمكانيات قليلة أو ليست لديهم أياً منها ، ويحترفون الحرف الممتهنة ، ويشكلون طبقة العمال المأجورة الفقيرة فى عمومها .

وكان أرباب الحرف أصحاب المكانة الطيبة كما رأينا ، غالباً ما يبيعون منتجاتهم وكذلك كانوا تجاراً فى الغالب . ونستطيع أن نضيف بأنهم كانوا أيضاً رأسماليين . على هذا النحو فحين نجد صائغاً يتولى أيضاً أشغالاً فى الكتان ، علينا أن نتذكر بأن ، هذه السلعة كانت تلعب فى مصر فى ذلك الوقت نفس الدور الذى تلعبه الأوراق المالية والسندات فى مجتمعنا الحالى [1] . وهنالك حقيقة وهى أن الشخص الذى إشتغل فى عمل يدوى لا يستطيع فى هذا العمل أن يحول نفسه إلى طبقة خاصة . أما إذا كانت عائلته مقتدرة مادياً أو إذا تلقى ، كما هو معتاد فى العائلات ، تعليماً صحيحاً ، ففى إمكانه أن يُصبح « إماماً » ، ومواطناً محترماً .

أما عن الخدمة ، فى الجانب الأخر ، سواء أكانت فى الصناعة أو التجارة ، فلقد كانت كأى عمل إتكالى ، تعد عملاً ذليلاً . ولقد كتب تاجر غرقت سفينته وأضطر للخدمة فى شركة أخرى .[2] يقول : « إنى أحصل على قوتى بخدمة الآخرين ، وإنى أتجرع فى كل دقيقة كأس الموت بسبب ضياع منزلتى وذلك من أجل أطفالى » . ولا ينطبق ، بالطبع ، هذا الأتجاه السلبى نحو الخدمة على الفترة المؤقتة التى يتعلم الشخص فيها حرفة أو تجارة ويكون فيها « صبيا » أو خادماً لغيره . ولقد قرأنا فيما سبق عن صبى كهذا كان يخاطب « بالإمام » . على أى حال ، فإنه بعد إنقضاء فترة التعلم هذه لم يقبل أى شخص أن يستمر على وضع

---

(١) مترجمة فى TS 16. 148. Readings

(٢) TS 10 J 12 F, 20 (N 144) , margin

« الأجير » إلا الذى تضطره إلى ذلك ظروفه المالية . ولقد حصر كاتب هذا المقال حتى الآن ثلاث حالات فى الجنيزة كان أجير فيها مديناً لمخدومه فاستمر فى خدمته حتى يسدد دينه .

ونجد الجنيزة تشير إلى توترات كانت تحدث بين هذه الطبقات الإجتماعية . ولقد تحدى « الصبيان » سلطة « الأكابر » ، المواطنين المحترمين ، كما وضُح فى خطابات أرسلها من الإسكندرية صباغون ، وأساكفة ومحارون وفى خطاب أرسله فخرانى من القاهرة القديمة (الفسطاط). ولقد أفرد الكتُاب أصحاب هذه المهن كمثال للطبقة الدنيا ، وليس كممثلين للحرفيين عموماً . ولقد كان للمحارين اليهود من أهل الإسكندرية سمعة سيئة . وفى إحدى الخطابات اتهموا بسلوكهم سلوكاً شائناً لشربهم الجعة فى خانات الصليبيين بعكا [١] .

ولقد برهنت مشاهد النهضة الإجتماعية المعنية التى عكستها الجنيزة لتلك الحقبة على صحة التأكيد على أن الحرف اليدوية خلال تلك الحقبة لم تحددلأفرادها شكلاً مميزاً مترابطاً ولم تحصرهم فى طبقة واحدة محددة . فلقد حمل التجار أصحاب السلع الغالية الثمن وأصحاب السفن التجارية أسماء أصحاب الحرف ، مثل : المشاطين ، والغزالين ، والفخرانية أو السروجيين . ويدأ التغيير يظهر بين العائلات التى إشتملتها القوائم المحفوظة . ولقد كان مثل هذه التغييرات الحرفية العنيفة قائماً لأن مجتمع البحر المتوسط ، فى القرنين الحادى عشر والثانى عشر ، ليس على خلاف مجتمعنا تمتع بقدر كبيرمن القابلية للتحرك وحرية الحركة ، الأمر الذى يشكل تناقضاً لكلا الحقبتين السابقة لها واللاحقة بها .

---

(١) انظر للمؤلف ،†The Local Jewish cmmunity in the light of the Cairo Geniza Docu ments, Journal of Jewish Studies 12 (1961), PP. 133 - 158 .

الفصل الرابع عشر
وثائق جنيزة القاهرة كمصدر لتاريخ الإسلام الاجتماعي

تعبر كلمة « جنيزة » عن حجرة تتخذ كمخزن ملحق بالمعبد اليهودى ، أو عن أى مكان تطرح فيه أوراق مكتوبة بالحروف العبرية . ووفقاً لإعتقاد اليهود ، الذى هنالك مثيله فى عادات المسلمين والأقباط ، من أنه لا تُقطع ورقة يُسطر عليها اسم الله أو تُبدد (إنما تحُفظ فى مكان أمين) . ولم تُكشف حتى الآن سوى جنيزة كنيس (معبد) الفسطاط (مصر القديمة) ، والجنيزة التى وجدت بالقرب من جبانة البساتين . وقد عُرفت هاتان الجنيزتان ضمناً باسم مشترك هو « جنيزة القاهرة » . وهنالك ، على أى حال ، بعض الظن فى أن مجتمعات اليهود الكثيرة النشطة التى انتشرت فى طول مصر فى العصور الوسطى ، من قوص والفيوم جنوباً حتى مدن الدلتا شمالاً ، لابد قد تركت أيضاً لها جنيزات ، وعلى رجال الحفريات وتجار العاديات أن يتنبهوا لمثل هذا الأحتمال .

ولقد وُزعت كنوز جنيزة القاهرة ، تحت ظروف معروفة (١) ، ما بين كل مكتبات العالم . وحدث ذلك أساساً فى أواخر القرن التاسع عشر ، بدءً بعام ١٨٩٠ ، حين وقعت فى حيازة مكتبة بودلين Bodleian بأكسفورد (٢) مجموعة معتبرة من أوراق الجنيزة القيمة ، وبلغ قمة هذا النزح ذروته فى سنة ١٨٩٧ ، وذلك حين نقل سولمون ششتر S.Schechter كل ما تبقى من محتويات حجرة الجنيزة

---

(١) أنظر : Paul E. kahle, The Cairo Geniza (Oxford 1959) , Chapter I. N.

Golb " Sixty years.of Genizah Research ", Judaism, VI (1957), PP. 3 - 5

(٢) أنظر A. Neubauer and A.E. Cowley, Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian library, II (Oxford 1906) PP. 12 - 16 .

إلى مكتبة جامعة كمبردج بأنجلترا [١] . ووُجدت مجموعة هامة من هذه الوثائق فى معهد اللاهوت اليهودى فى نيويورك Jewish Theological Seminary ، ورد أساساً من مصر سنة ١٨٩٦ على يد الإنجليزى آدلر E. N. Adler [٢] . وتوجد بمكتبة جامعة دروبسى بفيلادلفيا [٣] Library of Dropsie College مجموعة ، وإن كانت قليلة فى عددها إلا أنها كبيرة فى أهميتها ، وهى وثائق خرجت من مصر سنة ١٨٩١ ، بينما تحتوى قاعة « فرير بواشنطن » The Freer Gallery حوالى خمسين وثيقة ، وهى من الوثائق الهامة التى حصل عليها شارلز فرير Charles L . Freer من مصر سنة ١٩٠٨ . ولا يُعرف عن أصل هذه الأوراق شىء [٤] ، ويبدو أنها جاءت من جبانة البساتين فى مطلع هذا القرن على يد الفرنسى شابيرا B. Capira الذى جمع مجموعة طيبة من هذه الوثائق أثناء قيامه بحفريات هناك [٥] . وهنالك مجموعة صغيرة تخص متحف وجامعة بنسلفانيا ، كذلك هنالك مجموعة جاستر Gaster فى المتحف البريطانى بلندن ، وكنت قد قمت بتوصيف هذه المجموعة [٦] . وعلى كل فإن هنالك تسع عشرة مكتبة معروفة

---

(١) ليس هنالك كتالوج مطبوع يصنف محتويات مجموعة ششتر الخاصة بمكتبة جامعة كمبردج . وهنالك قوائم خطية بذكر المجموعات الهامة جهزت فى ذكرى E.J. WORMAN (ت ٩٠٩) وهى جاهزة لطلاب البحث .

(٢) أنظر : Catalogue of Hebrew Manuscripts in the Collection of W.N. Adler, Cambridge 1921 .

(٣) أنظر : B. Halper, Descriptive Catalogue of Genizah Fragm ents in Philadelphia (Philadelphia 1924) .

(٤) أنظر : Richard Gottheil and William H. Worrell, Fragments from the Cairo Genizah in the Freer Collection (New york 1927), P. V.

(٥) B. Chapira, REJ 82 (1926), 317

(٦) " The Geniza Collection of the University Museum of the University of Pennsylvania ", JQR 49 (1958), 35 - 52 .
Geniza Papers of Documentary character in the Gaster Collection of the British Museum ", JQR 51 (1960), PP. 34 - 46 .

تحتفظ بوثائق الجنيزة ، ومن الجائز أن تكون هنالك أوراق أخرى فى حيازة شخصية لبعض الناس .

والكمية التى ألقى عليها الضوء من وثائق الجنيزة كمية معقولة. وتقدر المجموعة التى أحضرها شِشتر بمفرده لمكتبة جامعة كمبردج ، بما يزيد عن مائة ألف ورقة ، وهو بالتأكيد قيد التقييم [1] . وتوجد بين هذه الوثائق ، كما يقول هرشيفيلد [2] ١٢,٠٠٠ وثيقة مكتوبة باللغة العربية رغم أن معظمها بالحروف العبرية . ومن المفيد أن نقارن هذا الرقم بالرقم الذى أعطاه لنا جروهمان A. Grohmann ، عن أوراق البردى العربية ، From the World of Arabic Papyri, Cairo 1952 PP.2-3 . فجروهمان يُقدر المجموعات العربية المعروفة لنا والمكتوبة بالخط العربى بـ ١٦,٠٠٠ بردية و ٣٣٠٠٠ ورقة وأن مجموعها جميعاً يصل إلى ٥٠,٠٠٠ وهنالك عدد كبير من أوراق مكتوبة بالحروف العربية حُفظت فى الجنيزة وتشتمل على : عقود ، والتماسات للسلطات الحكومية ، وكذلك خطابات شخصية متبادلة بين أفراد اليهود . وكان استعمال العربية شائعاً بين اليهود ، ذلك لأنه وُجد مقدار كبير من نسخ الكتاب اليهودى المقدس مكتوبة بالعربية ، وعليها فى العادة ، تشكيلات عبرية [3] . ولقد وجدنا فى كل المعلومات الواردة من الجنيزة والمكتوبة بالخط العبرى العنوان أو بعض الملاحظات مدونة باللغة العربية .

---

(١) تحتوى مجموعة بيرسون J.D. Pearson

" Oriental Manuscript Collections the libraries of Great Britain and Ireland , London 1954,PP. 26 - 27.

على ٢٧,٧٠٠ عبارة ، معظمها نصوصاً أدبية . وهنالك آلاف من القصاصات لم تسجل إبتداء من سنة ١٩٥٥ ، وهى مجموعة تايلور شِشتر الجديدة . (TSNS)

(٢) " The Arabic Portion of the Cairo Genizah ", JQR (1902) (o)

(٣) يرجع السبب فى هذا الخلط إلى أن هنالك ثلاثة أشارات حركية فى اللغة العربية بينما هنالك عشرة فى العبرية .

ولقد وجدت كتابات عربية صرفة طريقها إلى جنيزة القاهرة . وقامت مكتبة جامعة كمبردج بفصل هذه الكتابات ووضعتها فى صناديق منفصلة [1] . وحديثا ، اكتشف دكتور صمويل ستيرن Stern,SM.. الأستاذ بجامعة اكسفورد موضوعات إسلامية هامة بين وثائق الجنيزة ، مثل أزجال عربية قديمة ، وبعض مقاطع شعرية ، وخطاب للمتصوف الإسلامى الشهير « الجنيد » عن الوجود ، وما ورد فى هذا الخطاب يختلف عما ورد فى جزئه المعروف ، كذلك حوالى عن عشرين ورقة عن قاضى قضاة الخلفاء الفاطميين . ومن الواضح ، أن كتاب اليهود الذين عملوا هنالك كانوا قد وضعوها جانبا ، وإلى حد ما استعملوها فى كتابة نصوص عبرية على ظهورها . كذلك وُجدت فى الجنيزة صفحات منسوخة عن مخطوطات إسلامية . وعلى العموم ، فإن كل ما ورد من الجنيزة يحمل بصمات حضارة العصور الوسطى فى الشرق الأوسط ، لأن معظم ما وُجد فيها قد كُتب فى هذا الجزء من العالم ، وكتب فى الغالب على يد أشخاص كانت العربية هى لغتهم الأم . على أى حال ، فإن الوثائق غير الموضوعية الوثائقية التى وجدت فى الجنيزة هى التى لها أهمية مباشرة بتاريخ الإسلام الاجتماعى .ولقد عمل مؤلف هذا الكتاب فى كل مادة الجنيزة المعروفة ، وهو الآن فى وضع يسمح له بتكوين فكرة ما عن مقدار وطبيعة هذه المادة المحفوظة .

وليس من السهل أن نحدد فى أول مراحل البحث الحالية العدد الصحيح الكامل لكل أوراق الجنيزة ذات الطابع الوثائقى . ومبدئيا نستطيع أن نقول بأن هنالك حوالى ربع مليون ورقة كانت فى الجنيزة تحتوى على موضوعات وربما توجد فى بعضها أو متداخل فيها كتابات كثيرة تحتوى على معلومات تاريخية هامة . وثانيا فهنالك آلاف القصاصات الورقية الصغيرة للغاية ، وهى برغم أهميتها الوثائقية إلا أننا لا يمكن أن ندخلها فى قائمة مصادر التاريخ الاجتماعى . وإذا

---

(١) بعد فحص دقيق لهذه الصناديق وُجد أنها تحتوى على عدد من الموضوعات غير الإسلامية .

ما حصرنا العدد المقبول فإن مجموعه سيصل تقريبا إلى عشرة آلاف قطعة محصورة مـا بين قطع تحـتـوى كل منهـا على ثلاثة أسطر أو أربع فـقط ، ومـا بين رسـائل وخطابات كاملة تشتمل على أكثر من مائة إلى مائة وخمسين سطرا .

ولقد كُتب غـالبية هذه الوثائق باللغة العربية . وليس من السهل علينا أن نقرر متى كان إنسان الجنيزة يحتاج للكتابة بالعربية ومتى كان يحتاج الكتابة بالعبرية . ويبدو أن معظم الرسائل المتصلة بالأمور الاجتماعية أو الدينية كانت تكتب بالعبرية ، بينما كُتبت الرسائل الخاصة ورسائل الأعمال عموماً بالعربية . كذلك كُتبت الحُجج الشرعية ، عدا عقود الزواج وقسائم الطلاق ، فى معظمها أيضاً بالعربية .

أما عن الأماكن الأصلية التى وردت منها هذه الوثائق ، فلقد كُتب عدد كبير منهـا من خـارج مـصـر ، البلد الذى وُجدت فـيـه . ويأتى تكرار أقطار مـصـادرها كـالآتـى : ١ - شمـال إفريقية ، شاملة صقلية وإسبانيا ، ٢ - فلسطين وسوريا ، ٣ - العراق ، وما جاء منها لم يكن خطابات خاصة أو خطابات تتصل بالتجارة إنما معظم ماجاء كان خطابات تحمل آراء شرعية منبعثة من الأكاديميات اليهودية من بابل ، ٤ - اليمن والهند ، ٥ - بيزنطة . وهنالك عدد قليل للغاية حُفظ فى أوربا الغربية المسيحية .

وعلى نحو مقارن هنالك عدد قليل من الوثائق يرجع تاريخها إلى القرن العاشر الميلادى (الرابع الهجرى) وهنالك عدد أقل من الوثائق ترجع إلى الفترة المتأخرة من العصور الوسطى ، ونعنى الفترة ما بين سنوات ١٢٥٠ و ١٥٠٠ ميلادية . وإذا مـا أسقطنا الأوراق الحديثـة العـهـد ، وهى كـثـيـرة (وهى تسـتحق بالطبع دراسـة خاصة) ، فإن وثائق الجنيزة تعد مصدراً رئيسياً لعهدىْ الفاطميين والأيوبيين . ولقد انحصرت دراستنا فى نطاق وثائق الجنيزة « القديمة العهد » مع استبعـاد الوثائق التى جاءت فى الفترة ما بين القرن السادس عشر والقرن التاسع عشر .

وعن شكل ومحتوى هذه الوثائق نقول ، بأن أكثر من نصف المادة التى حفظت فى الجنيزة يتكون من مراسلات عامة أو خاصة أو مراسلات أعمال . وتختلف هذه

المراسلات ، على العموم ، تماماً عن تلك التى نشرت فى مجموعات البردى العربية فهى ، فى الحقيقة ، أكثر شمولا وإتقاناً وأحسن تعبيراً وصدقاً فى أحداثها وأفكارها . وليس مرد هذا الاختلاف أن كتاب هذه الوثائق كانوا يهودا أو أن كتاب البرديات العربية كانوا فى معظمهم غير يهود . ولكنه اختلاف فى التوقيت الذى يعتبر : زمن خطابات الجنيزة يتأخر عن زمن أى خطاب آخر مكتوب على البردى عن ٢٥٠ عام . ولدىَّ بعض الشك فى أنه بمجرد أن كتبت الحروف العربية على الورق فإننا نجد أسلوبها لا يختلف فى كثير أو قليل عن تلك التى وجدت فى الجنيزة .

وربما كان هنالك سبب آخر عن اختلاف أسلوب المجموعتين وهو أن الأخيرة (البردية) جاءت أساسا من موظفين ، أو من أناس عاشوا فى مدن أو قرى . ولقد حفظت الجنيزة أيضا كمية لا بأس بها من الخطابات جاءت من الريف المصرى . وبرغم أن معظم مادة وثائق الجنيزة جاءت من سكان مدن البحر المتوسط وبلدان الشرق الأوسط ، وبذلك تكون جاءت من وسط مختلف فى روحه الاجتماعية عن تلك جاءت منه البرديات .

وتتكون المجموعة الثانية الكبرى من وثائق الجنيزة من حجج وعقود ، بعضها له صفة العمومية ، مثل خطابات تحديد مواعيد ، قرارات هيئات عامة ، نشرات ، مراسيم خاصة بالسلطات اليهودية ، وتحتوى معظم هذه الوثائق على صفقات خاصة ، مثل بيع أو تأجير منازل أو ممتلكات ثابتة ، منح أو سُلف وقروض ، تعاقدات خاصة بقيام مشاركات أو بعض هذه المشاركات ، وصايا وعطايا ، إقرارات بعتق عبيد أو بيع خدم منازل (وكان عمل ضمن مسئولية الوكلاء) وبالطبع ، عقود زواج وقسائم طلاق . وكان يصحب عقد الزواج ، فى العادة (تقويم) بيان بكل قطع الجهاز الذى تُحضره العروس . وتشكل هذه التقاويم مصدراً غنياً هاماً لمعرفة مادة حضارة ذلك الوقت .

وتظهر لنا تماماً هذه الوثائق أن معظم القضايا المدنية فى عهد الفاطميين كانت تُنظر أمام محاكم يهودية ، وكان دائما ما يُشار فى هذه الوثائق إلى الدعاوى

أو الحجج التى قدمت للقاضى . وفى أكثر من حالة نرى فى وثائق الجنيزة ، ولأسباب ما زالت فى حاجة إلى إيضاح ، قضايا يهودية تنظر أمام محكمتين إسلامية ويهودية فى وقت واحد أوأن فصلاً ، من هذه القضايا ينظر أمام جمع عام ، بينما يتم النظر النهائى فى القضية أمام محكمة يهودية . ويعد هذا التداخل بين التشريعين الإسلامى واليهودى ، الذى كشفت عنه وثائق الجنيزة موضوعاً شيقا يستحق الدراسة .

وهنالك نوع آخر من محتويات الجنيزة يتمثل فى صفحات محاضر جلسات المحاكم اليهودية . ولقد بهرتنى محاضر الجلسات التى سارت عليها المحاكمات بما فيها من حيوية ووضوح ظهر فى إعترافات المتخاصمين وشهادات الشهود . ولقد أدركت سر هذه الحقيقة حين قمت بجمع خطابات تنصيب شماسى المعبد اليهودى ، الذين كانوا يعملون أيضا خداما لهذه المحاكم (١) . وكان إلزاما على خادم الجلسة أن يسجل حرفيا كل ما يقال فى الجلسة من مصطلحات لخصها القاضى . وكان مجلس القضاه يضم ثلاثة أشخاص أو أكثر من بينهم عالم يكون فى العادة ناسخا محترفا كما رأينا من المسودات المحفوظة ، يسجل ما يسير فى الجلسة بالتمام وكل ما يجرى فى قاعة المحكمة . لذلك فنحن نسمع فى هذه المحاضر حديث الناس كما كانوا يتحدثونه فى الفسطاط منذ ثمانية أو تسعة قرون مضت .

وأخيرا ، فإن الجنيزة تحتوى على حسابات تجارية أو حسابات خاصة ، وعلى قوائم جرد لمكتبات وعقارات ، وقوائم بالدخول ، وخاصة من المنازل المؤجرة التى أوقفت على أغراض دينية ، وقوائم التبرعات أو قوائم الضرائب ، أو قوائم من يتسلموه خبزا (جراية) ، أو ملابس ، أو قوائم بأموال الصدقات ، كما نجد الوصفات الطبية وتقاويم ، وأحجبة وتعاويذ وغير ذلك .

---

(١) يشبه ذلك عمل تنصيب فراش الجامع سنة ٩٦٧ ، المحفوظ بالمكتبة المصرية ، انظر :
A.Grohmann, Arabic Papyri from the Egyptian Library II, 103 - 106

ولقد ورد فى الجنيزة ذكر لآراء تشريعية أو ردود دينية ، كتبت للرد على أسئلة أرسلت إلى السلطات الدينية . وحفظت الآلاف من هذه الردود فى الجنيزة ، لكن القليل منها يمكن اتخاذه وثائق ، أعنى التى تتعامل مع قضايا ومسائل لها دلالة وأهمية للتاريخ الاجتماعى .

ولا نستطيع أن نستغنى عن القول بأن مثل هذه المادة الضخمة والمتنوعة التى وردت فى الجنيزة جديرة بأن تزيد ، إلى حد بعيد ، معرفتنا عن حضارة الشرق الأوسط فى العصور الوسطى . والحقيقة أنه بالرغم أن مادة الجنيزة قد قام بدراستها بعض طلاب التاريخ الإسلامى مثل الدكتور راشد البراوى فى رسالته عن تاريخ مصر الاقتصادى فى عهد الفاطميين [1] ، فإن دكتور البراوى قد اعتمد فقط فى نقله على ما أورده المؤرخ يعقوب مان Jacob Mannفى كتابه : The Jews in " Egypt and Palastine Under the Fatimid Caliphs "» الذى اعتمد فى نقل معظم معلوماته على وثائق الجنيزة العبرية فقط ، والتى تشير فقط إلى تاريخ اليهود فى البلاد التى عاشوا فيها ولا تشير إلى حضارة ذلك الوقت عامة [2] . ورغم ذلك فإن دكتور البراوى استطاع أن يجمع من كتاب يعقوب مان على بعض المعلومات الهامة . وحين تدرس وثائق جنيزة القاهرة العربية دراسة كاملة ، فإن كل عناصر التاريخ الإسلامى الاقتصادى والاجتماعى فى العصور الوسطى سوف تتضح معالمها تماما . وسوف يمكننا ذلك من تهذيب وإثراء الصور المكتسبة من المصادر الموضوعية و المصادر العربية الأدبية الأخرى . وتمثل لنا فصول هذا الكتاب ١٢ - ١٣ ، ١٥ - ١٨ ، التى كتبت على ضوء دراسة تمهيدية غير متوسعة ، المكاسب المرتقبة من تفحص القسم العربى من جنيزة القاهرة .

---

(١) بالعربية ، طبعة القاهرة ١٩٤٨ .

(٢) Oxford 1920 - 1922

ويجب ألا ننكر أن هذه الدراسة قد قابلتها صعوبات كبيرة ومن غير شك ، فإن حقيقة أن معظم المادة العربية فى الجنيزة قد كتبت بحروف عبرية فإنها لم تعوق الدارسين المسلمين . ذلك لأن معرفة أبجدية لغة تتكون من إثنتين وعشرين حرفا من الممكن تحقيقها فى عدة ساعات . وبعد اتخاذ هذه الخطوة الابتدائية ، سوف تعترض الدارس عقبة جديدة وهى : أن بعض الحروف العبرية تمثل حرفين عربيين أو أكثر لأن الأبجدية العبرية تنقص ستة حروف عن الأبجدية العربية . ولذلك فإن حرف « ج » العبرية يحل محل « ج » و « غ » العربيتين . والكاف العبرية تحل محل الكاف والخاء العربيتين والصاد العبرية تحل محل « ص » ، « ض » العربيتين ، وفى معظم الحالات محل حرف « ظ » . وعلى أى حال ، فإن ذلك الإشكال يعد أمراً بسيطاً لو قورن بأمر محاولة قراءة البرديات العربية أو قراءة وثائق العصور الوسطى ، حيث نجد أن علامة واحدة من الممكن أن تعطينا نطقا مختلفا لحروف الباء والنون والتاء والثاء والياء .

وكما هو متوقع ، فإنه كان لكل بلدة معينة وكل حقبة ثقافية خاصة كتابتها الخاصة . وسوف يجد الدارس ، الذى يقرأ بسهولة الخط الجميل المنمق الذى كتبه موظفو بيوت الأعمال فى عدن وفى جنوب الجزيرة العربية ، صعوبة بالغة فى قراءة سطر واحد من الخط الجميل المنمق الذى كتبه مثقفو الأندلس الذين عاشوا فى الوقت نفسه . وبعد التغلب على فك طلاسم خط تجار البحر المتوسط فى القرن الحادى عشر الميلادى ، سوف يُصاب الدارس بخيبة أمل حين يكتشف أنه من الضرورى أن يبدأ من جديد فى فك طلاسم خط قرنائهم الذين جاءوا بعدهم بمائة وخمسين عاما . ومما زاد فى صعوبة الأمر ، أنه كان لمعظم هؤلاء الكتاب هوى خاص وطريقة خاصة فى الكتابة . وكان ينهمك بعضهم ، مثلما يفعل كثيرا منا الآن ، فى ابتكار أشكال فى الكتابة خيالية وغير عادية . ويستخدم آخرون أشكال مختلفة لحرف واحد أو لأكثر من حرف : وخاصة فى رسم التوقيعات على خطابات مختلفة ، وأهم ما يثير هو جمع حرفين فى شكل حرف واحد أو رسم حرف واحد فى

شكل حرفين . على أى حال ، فمن الممكن لكل متخصص فى قراءة الخطوط التغلب على هذه العقبات . وفى الإجمال ، فإن دراسة الجانب العربى المكتوب بالعبرية فى وثائق الجنيزة يُعتبر أمرا أقل صعوبة من دراسة الكتابات العربية نفسها . وربما خدمتنا الأولى فى بعض الأحيان وساعدتنا على تفسير الأخيرة (١) .

ونجد فى آخر المقال كلمات قليلة تتصل باللغة العربية العالية الواردة فى وثائق الجنيزة . ولما كانت هذه الوثائق قد سُطرت فى معظمها بلغة تلك الفترة الحية ولم تكن فى المستوى المثالى للغة ، فإن تفسيرها كان فى الغالب محيرا للغاية . وكما علم كاتب هذا المقال من البروفيسور بانيث Pr. D. H. Baneth مؤسس الدراسة العلمية للغة الجنيزة العربية ، بألا نخاف من الكلمات النادرة والتعبيرات غير العادية التى ترد فى وثائق الجنيزة ، فإننا نستطيع أن نكتشف معناها بسهولة ، ذلك لأنها بسبب غرابتها سيتوقف الدارس عندها ويبحث عنها ويقارنها بمثيلاتها فى المصادر مما يساعده على كشف معناها . وقد وقعنا بالفعل فى بعض المشكلات بسبب صياغات الجمل المستخدمة فى لغة العصور الوسطى بطرق تختلف اختلافاً تاماً عن استعمالها اللغوى الأول الحقيقى . ونورد فى ذلك مثالاً واحداً ، فمثلاً كلمة « كريمة » أى « عزيزة » ، وهى تعنى فى العربية الحديثة « الابنة » ، لكن فى كتابات الجنيزة عبروا بها عن « الأخت » . ومن الطبيعى أن كاتب هذا المقال قد قرأ خطابات كثيرة حتى أستطاع تجنب هذا الاضطراب . وحين تأكد من حقيقة معنى الكلمة،قام بمراجعة جميع أعماله حتى يتأكد من أن كل الكلمات التى

---

(١) ولذلك كانت الحروف ح ، ج ، خ تُكتب فى العربية على شكل واحد بينما تُكتب فى العبرية على ثلاثة أشكال مختلفة . وهنالك خطابات كثيرة معنونة بالآتى : « إلى سيدى ومولاى وجليلى » وكانت الكلمة الثالثة تُقرأ « وخليلى » أى « صديقى » لكن رغم ذلك فلقد وجدنا معظم الخطابات المكتوبة بالعبرية تحمل نفس المعنى العربى .

أنظر ، A. Grohmann, Arabic Papyri in the Egyptian library (APEL) V, P. 24, no. 291 .

أستعملت فى كل أوراق الجنيزة القديمة قد أستعملت فى هذا المعنى [1] . ويوقع تغير معنى الكلمات الباحثين فى شراك خطيرة .

وكما أظهر المسح السابق ، فإن الجنيزة تحتوى على مواد كثيرة ذات مدلولات عالية ، مثل خطابات الأعمال وخطابات الحسابات ، وسجلات مضابط جلسات المحاكمات ، أو القوائم المفصلة للمجوهرات والملبوسات والفراش والنحاس وبعض الحاجيات المنزلية التى تُشكل جزءً من جهاز العروسة . ومن الطبيعى ، أن كثيراً من صيغ الجنيزة لا توجد فى أى معجم من المعاجم وهى لا تستعمل فى أى من العامية العربية الدارجة الموجودة الآن وهى دون شك مفيدة جداً لفهم لغة أوراق الجنيزة . ولحسن الحظ ، تكررت مترادفات كثيرة فى وثائق مختلفة وفى تركيبات عدة من السهل تحديد معناها على وجه التقريب أو تحديدها تماماً . وبمجرد أن يتمكن الدارس من معرفة خطوط الجنيزة ، بعد جمع ودراسة عدد كاف من أوراق الجنيزة الواردة من قطر واحد وواقعة فى نفس الفترة الزمنية فى طبقة اجتماعية واحدة ، يستطيع أن يناضل مع اللغة على أساس الدراسة المنظمة لعديد من الوثائق المشابهة لها .

ولسوء الحظ ، فإن الدارس لوثائق الجنيزة ، أثناء محاولاته دراسة الوثائق المتشابهة القادمة من مكان واحد وفى فترة زمنية واحدة ، تقف طبيعة الجنيزة الخاصة عقبة فى سبيله .

ومن الضرورى أن نعرف بأن محاكم قضاء اليهود فى العصور الوسطى والشركات التجارية اليهودية أحتفظت بسجلات لعدة

---

(١) تقرر هذا الأستعمال منذ القرن الحادى عشر وحتى القرن الخامس عشر ، وآخر وثيقة ظهر فيها يرجع تاريخها إلى سنة ١٤٥١ وفيها وصفت كريمة الشخص على أنها أخته على لسان كل من الأب والأم .

(m s. University Library, Cambridge, TS 8J 25, F . 5)

سنين (١) . ولم تكن الجنيزة أرشيفاً منظماً حُفظت فيه السجلات بعناية ، لكن على العكس من ذلك ، فلقد كانت نوعاً من سلال المهملات حيث كانت تخزن فيها الكتب والوثائق التى تفقد كل قيمتها لدى أصحابها . وغالباً ما كانت أوراقها ممزقة أو بللتها المياه وأفسدتها أو مزقها الوكلاء قبل طرحها . زيادة على ذلك ، فقد ظلت حجرة الجنيزة مستعملة مدة تسعمائة عام تقريباً . وكان الناس دوماً يبحثون وينقبون فيها عن الكتب الدينية القديمة ، وعن الحجج الشرعية ، أو عن مجرد قطعة ورق . لذلك فإن محتويات هذه الحجرة كانت تُقلب بإستمرار رأساً على عقب ، ولذلك تفرقت وأنفصلت عن بعضها أى مادة متصلة ببعضها مع مرور القرون . وترينا عملية التشتيت هذه كيف توزعت كنوز الجنيزة بين كثير من مكتبات العالم المختلفة . ولذلك فمن الممكن أن نجد أجزاء خطاب واحد موزعة بين مكتبات ثلاث دول مختلفة (٢) .

---

(١) لقد ثبتت هذه الحقيقة بشاهدين فى الجنيزة أحدهما مباشر والآخر غير مباشر . فهنالك سيدة فقدت عقد زواجها وطلبت من محكمة الربانة صورة منه بعد زواجها بعد سنين . ونقرأ فى الجنيزة عن أستخراج نسخة طبق الأصل لها من النسخة المحفوظة فى سجلات المحاكم . وهنالك سجلات محاكم كثيرة بها وثائق تتصل بهذا الموضوع جُمعت مع بعضها البعض فى وحدة واحدة . وهنالك تاجر كان يسأل عن حساب فى سنوات متقدمة ، وهنالك تاجر عالم من القيروان يُدعى نحرى إبن نسيم ، عاش فى مصر مابين ١٠٤٨ و ١٠٩٥ لديه حوالى مائتى خطاب معنونة إليه قد حفظت كلها - وكانت هذه الخطابات تكون جزءاً خاصاً صغيراً من أرشيفاته الخاصة الأصلية . وقد قام بدراسة هذه الخطابات مع بعض مواد الجنيزة المتصلة بنحرى بن نسيم السيد ماك مايكل Micnacl فى رسالة للدكتوراه تقدم بها للجامعة العبرية بالقدس ، فى أبريل ١٩٦٥ .

(٢) هنالك خطاب تنطبق عليه هذه الحالة ، كتب سنة ١١٦١ ، كتبه رأس الجالوت فى بغداد : دانيال بن حسيداى فى شأن تنصيب الرابى ناثينيا ل رئيساً لأكاديمية اليهود القرائين بفلسطين ، وكان ناثينيال رئيساً لمجتمع اليهود فى دولة الفاطميين . وقام بجمع هذا الخطاب س . عساف S. ASSAF جزءاً من معهد اليهودى بنيويورك والآخر من مكتبة جامعة كمبردج ، والجزء الثالث من مجموعة أنطوانين بلننجراد . ANTONINCOLLECTLON IN LENINGRAD.

أنظر : (J." MANN : TEXTSAND STUDIES. (1931, PP. 230

وتحتوى مجموعة الأوراق الخاصة بتجارة الهند على عدد كاف من الوثائق المجموعة من أشلاء وجدت فى مجموعات مختلفة متفرقة .

وعلى ضوء هذه الصعاب ، فإن أى عمل جاد خاص بالجنيزة يحتاج إلى تخطيط وإعداد طويل . وبعد تغلب الدارس على الصعاب الأولى التى تقابله فى التفسير وفى التجميع يجد الدراسة خلابة ومجزية . وفى الصفحات التالية سنعاين الميادين الرئيسية التى جُمعت من أجلها المعلومات عن هذا المصدر .

ونجد المعلومات التاريخية السياسية والعسكرية ضئيله فى الجنيزة . وكثيراً ما كانت الوثائق تحتوى على إشارات قصيرة إلى الحوادث الرئيسية فى التاريخ - التى تتصل فى معظمها بالشدة والضيق أو على كارثة بالنسبة لمن يهمهم الأمر من السكان - مثل اكتساح المرابطين والموحدين لشمال أفريقيا أو الحروب البحرية المستمرة والقرصنة فى البحر المتوسط . ولم تكن أحداث وأمور شعوب شمال فرنسا وجنوب إيطاليا ، تسترعى اهتمام شعوب الجنيزة . وكان بعض اليهود الذين يجيدون الحديث بالعربية يسافرون بأنتظام على سفن جنوية أو بيزية وعلى سفن « الروم » المسافرة من شمال أفريقيا إلى صقلية أو على طول الساحل الصقلى . وبدت سفن الروم هذه ايطالية أكثر من كونها سفناً بيزنطية . وكان هؤلاء اليهود يترددون على مرسيليا ، ولكن ، فيما عدا بعض الأستثناءات ، فليست هنالك فى الجنيزة أية إشارة عن زيارات لهم لموانى ايطاليا الشمالية ، أو أى ذكر لمصادمات عامة على الأرض الأوربية . وهنالك فى الجنيزة اشارات وتلميحات كثيرة إلى مسؤولين مسلمين كبار وشخصيات هامة من كل بلاد العالم الإسلامى ، من أسبانيا إلى سوريا ومن صقلية حتى اليمن . على أن هذه الإشارات لهذه الشخصيات ، كانت بالفعل ، إشارات قصيرة مثل الإشارات للأحداث على أن فائدة كليهما تنحصر فى حقيقة أنهما يرسمان موضوعهما من زاوية طبيعية غائبة فى مصادرنا التاريخية ، أقصد من وجهة نظر غير المسلمين .

ونجد ، فى بعض الحالات ، فى أوراق الجنيزة وصفاً تفصيلياً لبعض أحداث المدلولات العامة ، وبموجب هذه المدلولات عرفنا أن ما ورد عن اضطهاد اليهود والمسيحيين على يد الخليفة الفاطمى الحاكم بأمر الله فى الجنيزة يُلقى ضوءاً مخالفاً

فى هذا الموضوع عما ورد فى المصادر التاريخية . ففى أواخر شهر يناير سنة ١٠١٢ وُجد فى الجنيزة أن الخليفة الحاكم بأمر الله مُدح فى « طومار » عبرى وُوصف بأنه يشبه المسيح أمير العدالة ، الذى يحمى غير المسلمين من التهم الباطلة الموجهة ضدهم . ويدت لنا ، من خلال الجنيزة ، ثورة اليهود والقبط المفاجئة فى عهد هذا الخليفة على أنها انفجار ضد الحكم الفاطمى « الليبرالى » بصفة عامة وليست بسبب أهواء ونزوات الخليفة الشخصية . ونجد فى الجنيزة تفاصيل كثيرة حول هذا الحادث وحول نتائجه ، مثل تلك التفاصيل التى وردت فى كتاب يعقوب مان السالف الذكر . كذلك تشير الجنيزة إلى سلطان آل التُسترى فى البلاط الفاطمى ، هذا السلطان الذى أنتهى بأصحابه فى سنة ١٠٤٨ نهاية مؤلمة ، أشير إليها فى كثير من أوراق الجنيزة وناقشها « مان » فى كتابه المشار إليه ، كذلك ناقشها فى كتابه الثانى : " Texts and Studies in Jewish History and Literature "
وهنالك خطابان هامان فى الجنيزة يشيران إلى غزو الصليبيين لبيت المقدس فى سنة ١٠٩٩ م ، قام صاحب هذا المقال بنشرهما ، وسوف يجد هذان الخطابان ترحيباً كبيراً من دارسى العصور الوسطى وذلك لأنها جاءت من عهد ومكان لم يصلنا منه إلا القليل من الخطابات [١] . وتوجد فى خطابات الجنيزة إشارات إلى مذابح كثيرة وقعت فى فلسطين زمن الحروب الصليبية [٢] . كذلك ورد فى الجنيزة تقريران لشاهدىْ عيان لهجوم حاكم كيش (قيس) فى الخليج على عدن سنة ١١٣٥ م يتيحان لنا أن نقارن تقنية التاريخ العربى لذلك الوقت مع التقارير الحقيقية [٣] .

---

(١) Journal of Jewish Studies 3 (1952), PP. 162 - 177 .

(٢) نُشرت بالعبرية مع مَلخصات بالإنجليزية أوردها المؤلف تحت أرقام ٢٣ ، ٢٨ ، ٣٢ ، ٥٢ فى كتابه : : " A Tentative Bibliography of Geniza Documents
نشرها شاكد S. Shaked فى باريس ولاهاى سنة ١٩٦٤

(٣) BSOAS 16 (1954), 247 _ 257 .

وهنالك خطاب هام ورد من عدن يرجع تاريخه إلى سنة ١٢٠٢ نشره دكتور بانيت D.H.Baneth فى J.N. Epstein Memorial Volume نشر Jerusalem 1950 يتردد فيه صدى الأحداث التى وقعت فى اليمن حين كان يحكمها الملك المعز أبن أخ صلاح الدين ، وتروى ظروف اغتيال وحلول أخيه الطفل مكانه فى الوقت الذى كان فيه الأتابك سنقر هو الحاكم الحقيقى للبلاد . وهنالك خطاب ورد من الموصل ، وكُتب فى ديسمبر ١٢٣٦ يصف بإيضاح هجوم التتار الوحشى على ضواحى تلك المدينة خصوصاً حول ضاحية العمرانية ، وهو مكان لحج المسلمين واليهود [١] .

هذه الأمثلة التى جاءت ممتدة عبر ثلاثة قرون وجاءت من أقطار أربعة مختلفة ، كفيلة بأن تصور نوع المعلومات التى يمكن جمعها من جنيزة القاهرة فيما يتصل بمجرى التاريخ العام . والجنيزة غنية أيضاً بما يختص بإدارات الولايات الإسلامية ، وخاصةً ليس على وجه الحصر ما يهم غير المسلمين . فهنالك إشارات كثيرة إلى الجعلية أو الجزية وهى الضريبة المقررة على غير المسلمين . ومن الضرورى أن هذه الضريبة كانت تمثل عبئاً ثقيلاً على كاهلهم ، ذلك لأننا كثيراً ما نقرأ عن أوامر بالحبس لمن لا يدفع هذه الضريبة . ولقد كان على الفقير المعدم والضعيف آنذاك ، خلافاً لما جاء فى الشريعة الإسلامية ، أن يدفع هذه الضريبة . وكما كان الحال فى العهد البيزنطى ، وكما ورد فى فترة البرديات العربية [٢] فإن هذه الجزية كانت تُدفع فى الموطن الأصلى للشخص ، وأن على كل دافع لها أن يحمل براءة تفيد بأنه أدى ما عليه .

---

(١) Studi... G. Levi Della Vida I (Roma 1956) , 398 ff.

(٢) انظر ، A. Grohmann, APEL, III, P. 137- 8

وانظر ، Die Arabischen Papyri ans der Giessener Universitasbibliothek, Giessen 1960, PP. 19-28.

ولذلك نجد معلماً فلسطينياً ، يدرس فى قرية صغيرة فى مصر ، كان عليه أن يذهب إلى القاهرة فى كل عام ليدفع ما عليه من ضريبة أو جعلية الشام ، فى دائرة الفلسطينيين السوريين . وكان هذا الأمر يقطع عليه عمله (مع تلاميذه) ويسبب مضايقة له ولطائفته . وهنالك رجل مشهور من عسقلان يكتب لأحد أصدقائه من العلماء القرائيين فى دمشق مسافر إلى مصر ، يؤكد له أنه يجب على المسافر إلى مصر أن يحمل معه براءة كاملة موثقة ، حتى يتأكد مضيفوه من أنه سوف لا يسبب لهم أى متاعب مع السلطات . وكانت الجعلية تتسبب فى متاعب كثيرة للأجانب . ولذلك نرى شاباً يعمل كمقدم ، أو رئيساً لمجتمع اليهود المحلى فى مدينة صغيرة من مدن مصر ، يكتب لأبيه القاضى فى محكمة الربابنة بالقاهرة ، أنه يُفضل أن يدرس بدلاً من أن يضيع وقته فى إنشاد الصلوات للفلاحين والإهتمام بأمر الأجانب الوافدين إلى بلدته طوال الوقت (١) .

وكان الإهتمام بأمر الأجانب واحداً من أعمال كثيرة يقوم بها المقُدم من الأعمال الهامه الخاصة بالحكومة المركزية . ومن الطبيعى أنه كان من بين أعماله كل ما يتصل بالخدمات الإجتماعية العامة ، مثل إعاشة الفقراء ، والإهتمام باليتامى والأرامل والمرضى والعجزة ، كذلك الإهتمام بالتعليم وبخاصة التعليم الدينى والأعمال الدينية شاملة مراسم الدفن ، وهذا ما يفسر خطورة هذه الوظيفة وضرورة موافقة السلطان على تعيين أصحاب الوظائف الدينية الصغيرة مثل وظيفة المقدم (٢).

ولقد تحرت وثائق الجنيزة عن حياة اليهود فى مجتمعاتهم عامة ، وخاصة فى

---

(١) انظر مقال للمؤلف بعنوان " Evidence on the Muslim Poll Tax :
From Non Muslim Sources ", JESHO 6 (1963) P. 278 FF .

(٢) من الممكن جمع تفاصيل هذا الأمر وجمع غيرها عن حياة اليهود فى القرى المصرية من خلال مجموعة الوثائق التى قام بنشرهاد . بانيث D.H. Baneth فى كتابه :
" Alexander Max Jubilee Volume, Hebrew Section, New york 1950, 75 - 93 .

المدن الكبرى ، وتتبعت مفاخرهم ووظائفهم التى شغلوها ، ووظائف رؤسائهم الإقتصادية والعامة ، كذلك عُنيت بمجتمعاتهم الديمقراطية المميزة فى تلك الفترة بصورة عامة والتى ترجع فى أصولها إلى أيام اليونان والرومان (١) .

ومن الخطأ أن نفترض أن الحكومة الإسلامية لم تهتم بالحياة الداخلية لمجتمعات غير المسلمين . فلقد كانت أكاديمية بيت المقدس ، وهى أعلى سلطة دينية يهودية فى عهد دولة الفاطميين ، تتسلم منحة أساسية للنفقة عليها ولصيانتها من قبل الخلفاء الفاطميين ، الأمر الذى أعطى لهؤلاء الخلفاء ، بالطبع ، حق الإشراف على انتخاب رئيس هذه الأكاديمية . كذلك كانت تُقدم منحة مماثلة لبيت التعليم اليهودى فى العاصمة المصرية (٢) . ولقد أوردت الجنيزة كل المواضيع الدينية اليهودية التى عُرضت على السلطات الإسلامية ، مثلما حدث حين اعترض اليهود على قوانين إبراهيم بن موسى بن ميمون الإصلاحية واعتبروها بدعة وقدموا للسلطات الإسلامية بذلك التماساً لإلغائها وكان ذلك فى عهد الملك العادل أخ صلاح الدين خليفته فى حكم مصر (٣) .

ولقد تمت مراجعات لعديد من الوثائق ، ورأينا فيها الشريعتين الإسلامية واليهودية تعملان معاً وفى وقت واحد . وسوف تضع الأبحاث المستقبلية فى الأمر أيضاً فى اعتبارها القوانين البيزنطية المحلية لمصر قبل الإسلام ، والتى يبدو أنها كانت تحتوى على أحكام كثيرة وعلى سجلات قوانين مشابهة لتلك التى وُجدت فى الجنيزة . ونشهد بوضوح فى بعض الحالات تطبيق الشريعة الإسلامية فى الأمور التى تختص بالممتلكات غير المنقولة ، ونرى التقسيم لملكية البيوت يتم على أساس

---

(١) أنظر للمؤلف : The Jewish Local Community in the light of The Cairo Geniza Records ", Journal of Jewish Studies (1963) PP. 133 - 158 .

(٢) Congregation vers Community , in JQR 44 (1954), PP . 291 - 304 - Petitions to Fatimid Caliphs, ibid, 45, 30 - 38, Jacob Mann, The Jews in Egypt, I, P . 38

(٣) أنظر : Homenagea Millas, Barcelona 1954, PP . 707 -- 720, The Muslim Government as seen by its Non - Muslim Subjects, JPHS, 12 (1964), PP . 1 - 12 .

الأربع وعشرين سهما [١] . وفى القرن الثالث عشر رفعت جماعة متنازعة على صفقة منازل دعوى (فى مدينة بلبيس ١٢٣٢) أمام المحكمة الإسلامية ، و « تم التقسيم وفقاً للشريعة الإسلامية » ، وتم التصديق على هذا الحكم أمام محكمة الربانة .

وحيث أن التجارة بين مختلف الأماكن تحتاج فى العادة إلى تقارير وقوائم مكتوبة ، لذلك كان من الطبيعى أن تعاوننا التجارة وتقدم لنا الكثير عن التاريخ الاقتصادى . ولقد قمت بجمع ودراسة ما يزيد على ثلثمائة وثيقة تتعلق بتجارة الهند فى القرنين الحادى عشر والثانى عشر (انظر الفصل ١٧) وتعتبر المحتويات التى يشير إليها ذلك الفصل الهام عن التاريخ الاقتصادى فى هذا الكتاب شيئاً صغيراً إلى جانب ما تحتفظ به الجنيزة . وبخصوص هذه الأعمال ، نرى فى الوثائق : أسعار المنازل وإيجاراتها وثمن البضائع المختلفة وتكاليف شحنها من بلد لآخر ، وتقنية هذه الأعمال ومقدار حجمها وكميتها ، وتكاليف المعيشة آنذاك ، وكيفية تنظيم المشروعات الصناعية مثل صناعة الزجاج والسكر - كل هذه الموضوعات وغيرها صورتها وثائق الجنيزة . وهنالك التماس مقدم إلى الخليفة الفاطمى من طرف نساج من جماعة القرائين يعمل فى مصنع الدولة للنسيج بدمشق ، يُظهر لنا الأهمية المتعلقة بالصناعات الحرفية فى الحضارة الإسلامية . وإنه لمن المدهش أن استطاعت وثائق الجنيزة أن تعطينا صورة حية لحياة الكادحين والصُناع خصوصا أصحاب الحرف والعمال الذين لم تكن لديهم الفرصة للكتابة عن أنفسهم [٢] .

وهنالك موضوع آخر ، كانت الجنيزة غنية بموضوعات الحديث عنه ، وهو موضوع الحياة العائلية . ولم يكن الزواج فى ذلك الوقت مجرد اتفاق عرفى ولكنه كان اتفاقا حقيقياً موثقاً . فهو عادة يرتبط بالاعتبارات الاقتصادية والاجتماعية لكلا الطرفين المتعاقدين على الزواج . وبالإضافة إلى عقود الزواج الكثيرة فإن هنالك العديد من أحكام ووقائع جلسات المحاكم ، وأخيرا وليس آخرا ، وُجدت خطابات لا حصر لها تتعامل أساساً أو غالباً مع الأمور العائلية .

---

(١) انظر APEL

(٢) انظر ما سبق فى الفصل التاسع .

وحتى التصفح السريع للمادة التى فى أيدينا يبين أن مركز المرأة الحقيقى فى المجتمع كان أقوى بكثير مما جُمع فى كتب المشرعين وفى بعض المصادر الأدبية الأخرى . فالمجتمع اليهودى - فيما يتعلق بالطبقة الوسطى منه - كان مجتمعاً آحادى الزواج وفى مئات من الوثائق التى درستها وتتصل بهذا الموضوع ، لم أجد سوى حالة زواج واحدةفقط لرجل من امرأتين ، وكانت فى مدينة بلبيس ، وقعت بين الطبقة الدنيا وفى ظروف خاصة : ووجدت فى العقد الاتفاق المبرم على أن تعتنى الزوجة الثانية بابنة الزوجة الأولى ، وكان واضحاً أن الزوجة الأولى كانت مختلة العقل أو مريضة أو فى حالة لا تسمح لها بتربية ابنتها [١] . وكان طبيعيا أن يشتمل عقد الزواج على شرط بألا يتخذ الزوج زوجة أخرى وألا تكون له محظية . ونرى فى البرديات العربية ، أن من حق الزوجة فى بعض الأحيان أن « تطرد » الزوجة الثانية التى يتزوجها زوجها ان لم تكن على هواها [٢] . وإنى أتساءل ، على أى حال ، عما إذا كانت عقود الزواج الإسلامية المعاصرة لوثائق الجنيزة تحوى نفس الشرط السابق ، أعنى شرط عدم الزواج من سيدة أخرى وتعهد الزوج بذلك [٣] ، وفى عقود زواج الجنيزة ، كان للزوجة فى الغالب الحق فى اختيار سكن الزوجية ، ولم يكن للزوج حق السفر « دون موافقة زوجته ورضاها » . ومن الطبيعى ، كانت هنالك عقود زواج يحدد فيها الزوج الاحتفاظ بحقه فى تحديد سكن الزوجية وفى اصطحاب زوجته معه فى أى سفر يقوم به . ومن المحقق أن

---

(١) هنالك أيضًا حالة أو اثنتين للزواج المعروف بزواج ذات الرحم ، الذى تُجبر الشريعة فيه الرجل ، حتى ولو كان متزوجًا ، على أن يتزوج أرملة أخيه الذى مات دون أن ينجب . والحقيقة أن مثل هذا الزواج كان نادراً ويُظهر لنا أن المجتمع اليهودى كان فى ذلك الوقت حازمًا فى مسألة تعدد الزوجات والأزواج .

(٢) انظر : APEL.I. P. 72. L. 12 . 14 . P. S7. L .S

(٣) يجب أن نعرف أنه لم يشر إلى هذا التعهد عقد الزواج الإسلامى المؤرخ بتاريخ سنة ١٢٠٧ .

وأنظر : " Eine Arabische Eheurkunde " , Documenta Islamica Indita, Berlin 1952, PP. 121 - 154) .

كذلك لم تشر إلى عقود زواج أخرى مؤرخة بسنوات ١٢٧٨ ، ١٢٩٠ ، ١٣٣٤ ، ١٣٤٢ ، وهى العقود التى نشرتها الدكتورة سعاد ماهر بالقاهرة .

التلمود فى العصر الرومانى ناقش هذه التفصيلات ، لكن الجنيزة تُظهر لنا كيف تم التطبيق العملى – وفى هذه القوانين جاءت المصلحة فى الغالب لصالح الزوجة .

ووفقاً لتشريع التلمود اليهودى ، فإن الزوجة كانت لا تستطيع أن تتصرف فى ممتلكاتها الخاصة طالما كان زوجها على قيد الحياة . وفى أوراق الجنيزة نرى نساء يتصرفن بحرية فى ممتلكاتهن فى وقت يكون الزوج فيه مسافراً ، وأحياناً نرى الزوج يمنح زوجته حق التصرف حتى فى ممتلكاته الخاصة . ونرى تأثير الشريعة الإسلامية قليلا بصدد هذا التوسع عن مفاهيم الطبقة البرجوازية التى ينتمى مجتمع اليهود بجزء ملحوظ إليه .

وتظهر لنا النساء بشكل كثير ومتكرر مرسلات للخطابات ، ولكن معظم هذه الخطابات كانت تكتب على يد كتبة محترفين أو بواسطة رجال آخرين ، وفى بعض الحالات كان من السهل معرفة خطوط الرجال الذين كتبوا خطابات لهؤلاء النسوة ، كذلك فإن مضمون معظم الخطابات المرسلة إلى النساء كانت تشير إلى أن كاتبيها يعلمون أن رجالاً سوف يقرأونها لهن . وكانت توجد فى ذلك الوقت ، على أى حال ، بعض النسوة المتعلمات ، وفى حالات نادرة من الخطابات المتجهة إلى عيون لا لآذان الزوجة نفاجأ بالرقة وملاحظة المساواة المعبر عنها فيها ، ومن الطبيعى أن الخطابات المرسلة من أم إلى ابنها أو من أخ إلى أخته تكون خطابات أكثر خصوصية من الخطابات المتبادلة بين الزوج وزوجته .

وكثيراً ما نجد الشكوى من المرض تلوح من خلال هذه الخطابات سواء أكانت شخصية أو خطابات عمل . وإنى أتساءل عما إذا كانت هذه الظاهرة قد سادت بنفس الحدة فى البرديات اليونانية . ولم يكن من المعتاد أن نجد الشكوى من تعطل العمل بسبب ملازمة صاحبه للفراش ، أو أن أحدا ساءت حالته بعد العلاج . وكما هو الحال اليوم ، كان الناس يعالجُون عند أطباء متخصصين . وكان يرسل للطبيب تقرير مفصل بحالة المريض – وكان الطبيب شخصية لها كيانها المرموق فى المجتمع – لمعالجته كذلك كان الطبيب يكتب تقريرا للمريض يسلمه ، وكان فى العادة يشير

فيه لمريضه إلى الكتاب الذى يعالجه منه [(١)] .

وكما سبق الإشارة ، فإن معظم محتويات الجنيزة تكونت أساساً من نصوص أدبية وتنقل هذه النصوص مع غيرها الذى وجد فى الكتب المحفوظة صورة حية لروح ذلك العصر . وهى تبين أيضا أن المتعلمين من اليهود لم يقتصروا فى الاطلاع على الكتب الدينية فحسب بل كانت لهم أيضا إهتمامتهم الزائدة بالمواضيع العلمية المختلفة ، وخاصة فى مجال الفلسفة والعلوم . وأيا كان الأمر ، فإن نصوص الجنيزة الأدبية تخرج عن نطاق دراستنا .

وغني عن القول ، أن جنيزة القاهرة هى بالفعل أيضا مصدر غنى لتاريخ اللغة العربية وللتعبيرات التى أثرت فى قواعدها وفى تركيب كلماتها وأدبها وأسلوبها . ولقد وجدت نماذج كثيرة للغة العربية فى هذه الوثائق من كتابات بخط متقن بأسلوب عربى سليم فى الخطابات التى كتبها اليهود المغاربة ، إلى أساليب ركيكة تدخل فيها اللهجات المغربية والمصرية والشامية واليمنية . ومن النادر جدا ، على أى حال أن تجئ هذه اللغة رديئة بالفعل أو « دارجة » ، فهى تحمل فى مضمونها العام طابعا معينا له لون محلى أكثر من كونها لغة غير منظمة . ومن الغريب أن اللغة المصرية الدارجة التى وجدت فى البرديات العربية لم تظهر فى وثائق الجنيزة [(٢)] .

وإجمالا للقول ، أحب أن أذكر أن أعظم هدية قدمتها لنا الجنيزة هى الإدراك الودى لروح وأفكار أهل حضارة العصور الوسطى . فهى لم تزودنا فقط بخطابات خاصة ، ولكنها زودتنا بخطابات أعمال لرجال مثقفين فى مجموعاتهم ، وهؤلاء

---

(١) انظر : " The Medical Profession in the light of the Cairo Geniza Documents ", Hebrew Union College Annual 34 (1963), PP. 177 - 194 .

(٢) انظر : Joshuo Blau, " A Grammer of Medieval Judaeo - Arabic " Jerusalem 1961 , ZDMG 113, 1964, PP. 379 - 381 وانظر مقال كاتب هذا المقال فى :

وانظر لنفس المؤلف :: " The Emergence and linguistic Background of Judaeo Arabic " A Study of the Origins of Middle Arabic, Oxford 1965 .

التجار الذين كانوا بشرا بالفعل ومهذبين للغاية كانت لهم أيضا إتجاهاتهم الفلسفية ونظرتهم الفلسفية نحو المكسب والخسارة وكان الكثير منهم معلمين وشخصيات لها وزنها فى المجتمع ، وكان البعض منهم أيضاً شعراء .

وفى نفس الوقت الذى نلمس فيه معرفة هؤلاء الناس لله وخوفهم منه واخلاصهم لخالقهم نرى أن التعصب الأعمى والحماسة الدينية المتزمته غير موجودين بينهم . وبرغم أن التعليم الدينى كان موضوع التعلم الأساسى لمثقفى الطبقة المتوسطة آنذاك إلا أن الإطلاع العلمانى للعلماء والرغبة فى احراز طرق التهذيب والثقافة فى مجالس العلم كانت لها نفوذها أيضاً عليهم . وهنالك أيضاً مادة لها اعتبارها فى الجنيزة تختص بما ورد من ألوان الفولكلور فى حياة الناس آنذاك عموماً وفى حياة رجل الشارع العادى خصوصاً .

تذييل

حالة البحث الحالية لوثائق جنيزة القاهرة

يستطيع الدارس أن يجد معلومات أكثر تفصيلاً ، إلى حدما ، عن محتويات وثائق الجنيزة عما ورد فى هذا المقال السابق فى مقال آخر للمؤلف بعنوان :

The Documents of the Cairo Geniza as a source for Mediterranean Social History ", JAOS 80 (1960), PP. 91 - 100

كذلك فى كتاب :" A Tentative Bibliography of Geniza Documents ",
S. Shaked D. Baneth and S. Goitein .

ويتكون الكتاب الثانى من جزئين : بالأول قائمة بكل ما نُشر من وثائق الجنيزة مع تفاصيل عن نشرها وتحقيقها ، وقائمة بالكتب والمقالات التى تحتوى على نشر لهذه الوثائق أو مناقشتها وهى مرتبة ترتيباً أبجدياً على يد مؤلف هذا الكتاب . ولقد أحصى الجزء الأول فقرات من الجنيزة شاملة تهذيب ماك مايكل لأرشيف نحرى بن نسيم (انظر ما سبق) ، وكذلك تلك الفقرات التى نشرها جوايتاين فى كتابه تجارة الهند (انظر ، الفصل ١٧) . ولما كانت وثائق الجنيزة قد تفرقت بين مختلف مكتبات العالم فإن فهرست كتاب السيد Shaked يُعتبر أداة هامة للبحث فى هذه الوثائق .

بالإضافة إلى كتاب تجارة الهند المشار إليه آنفاً ، فإن كاتب هذا المقال بصدد اعداد ونشر دراسة شاملة لبلاد مجتمع البحر المتوسط ، كما تنعكس من وثائق جنيزة القاهرة (★) . وسيصحب هذه الدراسة مجلد بعنوان :

" Readings in Mediterranean Social History "

وهو يحتوى على ترجمة بالانجليزية لبعض وثائق الجنيزة المنتقاة ، والمؤلف على وشك الفراغ من هذين العملين . ويتمثل نفس الوضع والأهمية فى نشر المجموعة الخاصة بالجنيزة (السلسة ١٨) الخاصة بالسيد تايلور ششتر (المحفوظة بمكتبة جامعة كمبردج) والتى يعدها الأستاذ N. Golb من جامعة شيكاغو .

(★) ظهر هذا الكتاب بعنوان : " A Mediterranean Society of the High Middle Ages ", فى خمسة أجزاء .

الفصل الخامس عشر
وحدة عالم البحر المتوسط
فى « أواسط » العصور الوسطى

بقراءة للكتاب الممتاز : Daily Life in Rome لمؤلفه المستعرب : جيروم كاركوبينو Jerome Carcopino نجده غارقاً فى أمثلة لافتة للنظر ، ففى أحوال كثيرة يشير إليها الكاتب نفسه بين الحياة التى وصفها فى كتابه والحياة التى يعرفها عن مدن مسلمى حوض البحر المتوسط التى حافظت على طابعها الوسيط . ويعطينا كاركوبينو صورة لروما الامبراطورية عاصمة العالم الوثنى ، حوالى سنة ٩٠٠م قبل أن تصل الحضارة الإسلامية إلى أوجها ، وكان لا يزال الكثير مشاعًا بين الاثنتين .

هذه الاستمرارية لتراث البحر المتوسط قد برزت بجلاء فى الدراسات الحديثة التى أجراها البروفيسور كلود كاهن Professor Claude Cahenعن نشأة وقيام المدن الإسلامية والمدن الغربية . وكان قد شاع حتى ذلك الوقت ، الاعتقاد بأن المدينة الأوروبية كانت كيفما كان امتداداً للمدينة اليونانية - الرومانية ، فى الوقت الذى لم توجد فيه فى الإسلام المدينة المكتملة ذاتياً والمنظمة اجتماعياً . على العموم ، فلقد كان الافتراض الأخير صحيحاً ، ولكن فى الغرب أيضاً ، كان هنالك القليل من حياة المدن المستقلة إستقلالاً ذاتيا فى أواخر العصر الرومانى ، بينما نجد فى صدر الإسلام أنظمة متعددة تتمتع بالحكم الذاتى ، مثل جماعة « الأحداث » التى كانت أشبه بميليشيا محلية ، وكانت جماعة نشطة ومعترفاً بها من قبل السلطات [1] . ولقد جاء الاختلاف النهائى بين الشرق والغرب تقريباً خلال القرن الثانى عشر ، حين كانت تعمل فى أوروبا قوى جديدة تاريخية معينة حين أصبحت القوة الفعلية فى معظم الولايات الإسلامية فى أيدى الجند الأرقاء المتبربرين .

---

(١) انظر ،

Claude Cahen, " Mouvements Populaires et autonomisme urbain dans I'Asie musulmane du Moyen Age", Arabica, Revue d'Etudes Arabes, tomes Vet VI, 1958 - 1959. Tome Vi P. 260

يقتبس ما أشارت إليه وثائق الجنيزة من أنه حوالى عام ١٠٥٠م ، كان الأحداث يشكلون تنظيما واضحاً حتى فى المدن الصغيرة مثل مدينة القدس .

على أى حال ، فإن وحدة عالم البحر المتوسط كانت حقيقة قائمة خلال « أواسط » العصور الوسطى ، وحوالى عام ١٠٥٠ ، وكان هذا الأمر ملاحظاً ، فى الوقت الذى كانت فيه شطآن البحر المتوسط الأوروبية ، بما فى ذلك أسبانيا ، والجوانب الأفريقية والأسيوية ، كانت قد تفتت إلى وحدات سياسية كثيرة منفصلة ، وفى حالة حرب دائمة بينها وبين بعضها البعض . على أنه ، برغم الحدود الكثيرة والحروب المتكررة ، انتقل الأهالى والبضائع ، وكذلك انتقلت الكتب والأفكار بحرية من طرف البحر المتوسط إلى الطرف الآخر ، وفيما يخص الجانب الإسلامى ، نستطيع أن نستدل على هذه الحقيقة من المصادر الأدبية ، مثل طبقات العلماء ، أو ، على الخصوص ، من بعض كتب الرحلة الرائعة التى كُتبت فى حدود ذلك الوقت . كذلك كانت الشواهد الوثائقية التى استُخلصت من خطابات وحجج جنيزة القاهرة ذات تأثير بالغ . ففى هذه الخطابات والحجج وجدنا تسجيلات للحياة كما كانت عليه حقيقة ، وخاصة بالنسبة لطبقات المجتمع المتوسطة والدنيا ، التى لم تتحدث عنها الكتب والمصادر[1] .

ومن المحقق ، أن كُتاب الخطابات والحجج التى وُجدت فى جنيزة القاهرة كان معظمهم من اليهود ، علي أن مالا يقل نسبته عن ثمانين فى المائة من هذه الوثائق المحفوظة لم يُكتب بالعبرية ، ولكن كُتب بالعربية ، لغة حضارة ذلك الوقت ؛ ولقد ذُكر المسلمون والمسيحيون كثيراً في هذه الوثائق ، الأمر الذي لا يعطى انطباعاً بأن اليهود فى ذلك الوقت لم يكونوا أكثر حركة من أعضاء المجتمعات الأخرى . على أية حال ، فإن القدر الهائل من حرية الحركة الذى تمتع به الناس والذى عكست لنا صورته جنيزة القاهرة كان من المستحيل أن يتحقق مالم يكن لهذا الشعب حق قانونى فى ذلك ، وما لم يسمح بذلك مناخ السياسة العامة فى الولايات المعنية وأبلغ شهادة عن حرية الحركة هذه تأتى من الصمت عن تقلصها وتوقفها فى آلاف خطابات الأعمال والخطابات العائلية الكاملة والقطع المتناثرة من هذه الخطابات . ونجد فى هذه الوثائق شخصاً يشير ، إلى سفره إلي بالرمو ، وجنوه ومرسليا ، أو إلي أى مكان فى أسبانيا ، وشمال افريقية ، ومصر ، أو الساحل السورى ، أو حتى إلى

(١) انظر ، الفصل ١٤ .

أماكن يونانية بيزنطية ، مثل سالونيك أو Thebes ؛ أو يكتب خطابا بالعربية من سلوقية فى آسيا الصغرى إلى القاهرة مشيراً إلى رحلته عبر يافا ورودس وخيوص ، والقسطنطينية ، دون الإشارة إطلاقاً إلى أية صعوبات تعترضه بسبب أية قيود سياسية . ويستطيع التجار أن يتحركوا بكل حرية كل صيف بين مصر الفاطمية الشيعية ودولة بنى زيرى السنية فى تونس حتى فى الوقت الذى كان فيه الخلاف قائماً بين الدولتين ، أو يسافر على الطريق المباشر بين الاسكندرية وصقلية أو المرية فى أسبانيا . ومن المحقق ، أن كل شخص كان لابد وأن يحمل معه « براءة » ، ولم تكن هذه البراءة جواز سفر ، ولكنها كانت شهادة تثبت بأنه دفع ما عليه من ضرائب . وبدون هذه البراءة ، لا يستطيع المرء أن يسافر على الاطلاق ، حتى داخل مصر . وإنا نقرأ كثيرا فى أوراق الجنيزة أن أشخاصا حملوا هذه الشهادات أو نسوها فى بيوتهم (١) ، أو نقرأ عن أشخاص يستقلون صندلا فى نهر النيل ، أثناء سفرهم من قرية إلى أخرى دون حمل إيصال الجعلية ، أو إيصال دفع الضرائب ونقرأ أنه حين تخلف الشاعر الأسبانى اليهودى جوده ليفى لمدة فى القاهرة وهو فى طريقه للحج إلى الأراضى المقدسة ، قام صديقه ووكيله فى الأسكندرية بعمل ترتيبات مع السلطات من أجل الحصول على شهادة براءة له . ولقد عرفنا ذلك من خطاب على قدر عظيم من الأهمية معنون له من الاسكندرية ، حيث جمعت أشعاره فى ذلك الوقت فيها ودونت . على أن تدابير الاحتياط التى أخذت بها السلطات الحكومية لا يمكن أن تسمى بنقض لحرية الحركة . وفقط فى الأوقات المتأخرة ، تحت حكم صلاح الدين ، نجد فى خطاب مرسل من الاسكندرية إلى عدن ، رجلاً يعبر عن خشيته من ألا يسمح له ناظر الميناء بالسفر لشكه فيه لسبب واحد وهو وصوله على مركب فرنجى . ومما هو معروف ، إن الرحالة المسلم الأندلسى الشهير ابن جبير،

---

(١) كتب تاجر بعد وصوله إلى القاهرة للأسكندرية « أرجوك أن تبحث فى جيب ردائى العنابى فانك سوف تجد براءتى هناك . وأرجوك أن ترسلها فى الحال ، لأنى تعهدت باحضارها فورا ».

سافر حوالى آخر عام ١١٨٣ من عكا إلى صقلية ، ومن صقلية إلى الأندلس على سفن مسيحية . ووجد فى الجنيزة أنه من العادى تماماً أن يسافر يهود الأقطار الإسلامية على مراكب يمتلكها مواطنون من بلاد غير إسلامية مثل النورمانديين ، والبيزنطيين ، والجنويين أو البيزيين . وكتب رجل من الأندلس إلى زوجته فى القاهرة يقول : « إنى أعتزم المجئ على الجيتانى ، وهى سفينة يمتلكها تاجر من جيتا Gaeta(فى إيطاليا) ، تماما كما نقول اليوم : « فى هذا الصيف ، سوف أسافر على سفينة هولندية » .

وعملياً ، فلقد كانت حرية الحركة قد سادها الاضطراب بسبب القرصنة والقتال ، وهنالك إشارات كثيرة إلى الأمرين فى أوراق الجنيزة . وإن أكثر الأمور إثارة للدهشة هى ملاحظات الأهالى العرضية عن السفر إلى أقطار بعيدة وفى رحلات طويلة . ومن الأمثلة القليلة على ذلك : أولا ، مذكرة عجولة ، أرسلها تاجر من الاسكندرية إلى القاهرة كتبها بعد ظهر يوم الجمعة ، عشية يوم السبت ، يُصرح فيها بقوله : « لقد انتهيت توا من أخذ حُمامى » - ويعنى بذلك ، طبعاً انه لا شئ يمكن عمله فى مثل هذا الوقت . وماذا نقرأ أيضا فى هذه المذكرة ؟ نقرأ قوله : « لقد وصلت توا من المرية بأسبانيا . لقد أرسل لى شريكك من فاس ، بالمغرب ، ترباسا ذهباً - بكل تأكيد من السودان - لأشترى به حريراً أسبانيا لك . وانى أعتقد بأن هذه الفكرة ليست طيبة ، وإنى مرسل لك الذهب كما هو . ومن ناحية أخرى ، فإن صديقا لشريكك هناك سلمنى كذا وكذا كمية من العنبر [١] ؛ أرسلها مع حامله واطلب منك أن ترسل لى خمسة قوارير مسك تعادل ثمن العنبر أرجو أن تبيع العنبر مع وصول هذا الخطاب واشترى المسك ، لأنى أريد إرساله فى الحال » .

---

(١) العنبر هو مادة كالشمع ، يفرزها الحيتان . وكانت هذه المادة ولا زالت تستخدم فى تصنيع العطور . والعنبر المشار إليه هو من النوع الأصغر القادم من المحيط الأطلنطى ، أنظر أيضاً ص ٣٣٩ .

أو نقرأ من خطاب توصية كتبه سليمان بن جوده ، الجاءون ، أو رئيس أكاديمية اليهود فى القدس حتى وفاته سنة ١٠٥١ : « حامل هذا الخطاب يهودى من خراسان ، أوصانى به كثيراً أصدقائى فى اشبيلية ، وهو الآن سائر : إلى القاهرة ، أرجو أن توليه اهتمامك » . ونحن لا نعرف كيف جاء هذا اليهودى من شمالى إيران إلى أسبانيا . ويبدو أنه عاد إلى القدس على الطريق الشمالى ، طريق صقلية وطبرية أو عكا . وكان الجاءون ، بحكم كونه الزعيم الروحى لليهود الغربيين ، ووفقاً لنظام الحج إلى القدس ، له اتصالات شخصية مع عموم أهالى البحر المتوسط . ومع ذلك ، فإن الطريق القصير المنظم الذى سافر فيه الخراسانى المذكور هنا بكثرة يبين مدى الصغر الذى أصبح عليه العالم فى ذلك الوقت .

وهنالك إيضاح آخر دافع لوحدة عالم حوض البحر المتوسط فى « أواسط » العصور الوسطى يتمثل فى تعدد التزاوج بين الأشخاص من أقطار مختلفة .

ولدينا كم كبير من المادة يتصل بهذا الخصوص فى الجنيزة . ولم يقتصر الأمر على انخراط العائلات فى الأعمال ، وفى الدراسة وفى التزاوج العادى (مثلا ، فى أسبانيا ، وتونس ، ومصر) ولكن فى أداء العبيد لأعمال أسيادهم فى أقطار مختلفة . وبدا أن هنالك بعض التنظيمات فى هذا الموضوع . ونجد فى وثيقة من عكا على الساحل اللبنانى ، جارية تعطى توكيلا شرعيا لأحد السادة ليختار لها زوجا فى القاهرة وليعقد معه عقد الزواج باسمها . ولم يكن هذا الأمر محصوراً فى الأقطار الإسلامية . ولدينا خطاب ، مكتوب بعبرية جميلة ، كتبته سيدة من مصر كان إخوتها لا يزالون يعيشون هناك . وتزوجت هذه السيدة فى أوروبا وأنجبت طفلة اسمتها زوى Zoi وهو اسم يونانى .

وربما كان أهم شكل للعصر الذى كشفت عنه جنيزة القاهرة هو حقيقة أن الحدود السياسية لم تتدخل فى أمر وحدة واستقلالية المجموعات الدينية أو المجموعات العرقية . ولقد نظمت المجتمعات اليهودية جمع إعانات منتظمة على طول الامبراطورية الفاطمية لصالح الأكاديميتين اليهوديتين الكبيرتين فى بغداد عاصمة

العباسيين . كذلك بالمثل نظم جمع إعانات منتظمة من المجتمعات اليهودية فى بلاد الغرب السنية ، فى الأندلس وشمال أفريقية ، لأكاديمية بيت المقدس ، التى كانت تحت حكم البيت الشيعى . كذلك أيضا أرسلت هبات إلى بغداد والقدس من الأقطار المسيحية ، من Lucca فى شمال إيطاليا ، ومن نربونة ومونبلييه Montpellier فى فرنسا ، أو مينز فى ألمانيا . ولقد رفعت كل هذه المجتمعات أسئلتها إلى هذه الأكاديميات وهى أسئلة تتصل بموضوعات العقيدة ، والشعائر ، أو القانون المدنى ، وإلى مراكز التعليم تلك ، وحُفظت فى الجنيزة إجابات لا حصر لها على هذه الأسئلة التى تماثل فى صفاتها صفة الفتاوى ، أو الآراء الشرعية لعلماء المسلمين وقد استوعبت هذه الفتاوى حتى بين الأقطار البعيدة بشكل مشابه للسلطة صاحبة القرار فى المحكمة العليا فى الولايات المتحدة .

زيادة على ذلك ، ومما لا يبدو من المحتمل مصدقًا ، ان الشواهد الوثائقية تشير إلى أن رئيس مجتمع اليهود فى مصر الفاطمية ، الذى قام الخليفة الفاطمى بتعيينه فى منصبه ، قد اختير أساساً على يد المجلس الدينى اليهودى الأعلى الذى كان كرسيه فى بغداد (١) . كذلك أيضا فان القضاة اليهود وكبار الموظفين الآخرين ، سواء فى مصر أو فى مكان ما فى تونس أو المغرب ، كان يوافق على تعيينهم رؤساء الأكاديميات فى القدس أو بغداد . وثمة علاقات مماثلة قد قامت بين المجتمعات المسيحية الأخرى وبين دولة الزيريين فى تونس ، التى كانت تتمتع بحجم كبير .

كيف يُمكن أن يفسر هذا ؟ بالطبع ، لقد كانت عُدة الدولة لا تزال سائبة نسبياً فى تلك الأيام ، أعنى أنه لم تكن تعقيدات الحياة قد وصلت إلى ذروتها فى تلك الأيام كما هى فى وقتنا هذا بالإضافة إلى ذلك ، فإن هنالك ثلاثة عوامل إيجابية ، متداخلة مع بعضها ، أحدها قانونى ، والآخر اجتماعى - اقتصادى ،

(١) انظر ، ما يلى .

والثالث تاريخى ، عملت على حرية حركة ووحدة عالم البحر المتوسط وهى : (أ) تصور أن القانون شخصى وليس إقليميا ، أى أن الفرد يُحاكم وفقا لقانون مجتمعه ، أو حتى شيعته ، وليس وفقاً للاقليم الذى ينتمى إليه ؛ (ب) نتائج ثورة القرنين الثامن والتاسع البرجوازية ، التى ظلت سائدة فى « منتصف » العصور الوسطى [1] (ظلت الحضارة التجارية قائمة حول البحر المتوسط على يد حماتها التجار البارزين ، وعملت أشغال التجار على حرية الحركة) (ح -) وأخيرا - كما أشرنا فى بداية هذا المقال - فإنه كان لكل هذه الأقطار تقاليد عظيمة وقديمة العهد عموماً . حقيقة أن معظم هذه الدول كانت تشكل جزءاً من كيان الامبراطورية الرومانية فى الدرجة الثانية من الأهمية . ويبدأ تراث هذه المنطقة الحضارى بحضارات العراق القديمة وكذلك حضارات إيران - لأن كل تلك الأقطار كانت تنتمى إلى عالم البحر المتوسط . ولم تتمزق وحدة البحر المتوسط إلا حين اجتاح الغزاة الأقطار الإسلامية ، وهم الذين جاء معظمهم من وسط آسيا والقوقاز ، والذين لم يكن لديهم أى نصيب فى هذا التراث (★) .

الابحار والبريد البرى فى حوض البحر المتوسط :

لقد أُنجزت وحدة عالم البحر المتوسط خلال « منتصف » العصور الوسطى من خلال حجم الإبحار الهائل الذى تم فى ذلك « البحر الداخلى الذى ليس به تيارات » وتحتوى سجلات الجنيزة على مادة غزيرة حول هذا الموضوع . ولقد ورد فى هذه السجلات ذكر مالا يزيد عن ست عشر نوعاً من السفن وتفاصيل عن ما يزيد على مائة وعشرة سفينة مفردة ، وعلى ستة وثلاثين نوعاً من حاويات نقل البضائع وحوالى مائة وخمسين صنفا من السلع التى حملتها السفن المذكورة . كذلك أوضحت سجلات الجنيزة ملكية وإدارة السفن ، ومواقيت الإبحار ، وأعداد الركاب ،

---

(١) انظر ، الفصل ١١ .

(★) كذلك بسبب الهجوم الصليبى .

والطرق المسلوكة ، ومدد الرحلات ، وتقريرات عن تحركات السفن ، وعن تخفيف حمولات السفن ، وعن تحطم السفن وجنوحها ، وعن القرصنة فى البحر والفدية التى تُدفع للقراصنة ، وموضوعات كثيرة أخرى تتصل بالسفر فى البحر . ومن المحقق ، أن الأرقام التى أوردناها تشير فقط إلى حوض البحر المتوسط . وتُعد مادة الجنيزة الدسمة عن المحيط الهندى ذات خاصية مختلفة عن نظيرتها مادة البحر المتوسط ويجب أن تُدرس دراسة منفصلة .

وفى الصفحات التالية ، سنناقش بعض صور النقل البحرى فى العصور الوسطى وبعض صور النقل النهرى والبرى حتى نوضح نوع المعلومات التى جمعناها من سجلات الجنيزة ونوع المشكلات التى طرحتها .

١ - كان الناس يفضلون السفر بحراً عن السفر براً كلما كان فى الامكان ذلك ولننقل قضية تؤيد هذا القول : ففى حوالى سنة ١١٤٠ ، أراد يهودى ايطالى ، كان فى رحلة عمل فى طرابلس بليبيا ، أن يسافر إلى قابس فى تونس المجاورة . فنصحه أصدقاؤه بأن يُبحر على ظهر سفينة كبيرة ، مبحرة إلى صقلية ، وأسبانيا ، والتى تقطع الرحلة فى حالة تحسن الريح فى ثمانية أيام ، دون الرسو فى أى شاطئ . ثم يتحول إلى سفينة أخرى كبيرة متجهة إلى المهدية ، ميناء تونس الرئيسى ، ومن هنالك يحاول أن يصل إلى مقصده . ولقد كان ذلك الطريق ، بالطبع ، طريقاً غير طبيعى ، لكن الظروف البحرية فى ذلك الوقت لم تكن مأمونة أيضاً ، ولذلك سافر الرجل فعلاً فى النهاية براً . وعموماً ، قمت بتقدير المعدل بين الإشارات إلى السفر بالبر والسفر بالبحر فى الجنيزة حيثما وجد مثل هذا الخيار ، فوجدت أنه كان بنسبة ١ : ٥٠ .

ومن الممكن أن يكون هذا التقرير ذا قيمة بسبب اعتبارين هما :

(أ) وجود أعداد كبيرة متباينة من أوراق الجنيزة جاءت من النصف الثانى للقرن الحادى عشر ، فى الوقت الذى تعرضت فيه الطرق البرية للاضطراب بسبب غزو قبائل بنى هلال وسليم البدوية لشمال أفريقية ،

وفى الحقيقة أن إشارات الجنيزة لطرق التداخل البرية تتردد كثيراً فى النصف الأول من ذلك القرن أكثر من أى فترة لاحقة . ومع ذلك ، حتى فى تلك الفترة ، أستطيع أن أقرر بأن النسبة بين السفر براً وبحراً كانت ١ : ٢٠ .

(ب) معظم كتبة خطابات الجنيزة كانوا يهوداً ، واليهود لا يسافرون أيام السبت وأيام العطلات . ولقد ورد فى سجلات الجنيزة ذكر اليهودى الذى يسافر فى قافلة ، فى طريق تزداد رحلته عن ستة أيام ، فكان إما أن يتخلف عن القافلة فى اليوم السابع أو يسبق القافلة حتى يستطيع أن يحتفل بيوم السبت . وكان ذلك بالطبع ، يحتاج إلى حماية خاصة وكان كلا الأمرين مكلفاً وخطيراً . وإذا ما كان المسافر غنياً وذا نفوذ خاص ، كان فى إمكانه أن يُرغم القافلة كلها على التوقف يوم السبت ، وهو أمر أشارت إليه أوراق الجنيزة . ويجب أن نذكر فى سياق كلامنا أن هذه الأمور ظلت دون تغيير حتى القرن التاسع عشر . ولقد ذكر المستشرق الشهير الأستاذ يهودا A. Yahuda (الذى مات فى نيوهافين ، كونكتكت ، سنة ١٩٥١) فى مجموعة مقالات أن جده ، أثناء هجرته من بغداد إلى القدس سنة ١٨٥٢ ، أشترط على القافلة التى أرتحل معها أن تتوقف عن المسير كل يوم سبت ، الأمر الذى كلفه مبلغاً هائلا من المال . وتبعاً لهذه الظروف كان اليهود يودعون ودائعهم لشركائهم فى أعمالهم من المسلمين أو مع الحجاج المسافرين إلى مكة ، وقد نجد فى بعض الرسائل اشارات مثل تلك التى وردت فى الخطاب التالى : « إذا كانت هنالك قافلة وكان يسافر فيها مسلمون مؤتمنون ، تكرم بإرسال البضائع معهم » على أن مثل هذه الملاحظات لم تكن شائعة بكثرة . وكقاعدة عامة ، كان الناس عموماً يفضلون السفر بالبحر بقدر الأمكان وحسب الظروف المواتية حتى فى المسافات القصيرة ، مثل المسافة مابين عكا - الرملة (يافا) بفلسطين ، أو طبرية - طرابلس ، بلبنان .

وبرغم تغير الظروف كثيراً ، فيبدو أنه في بعض الأحيان حتى في خلال العام الواحد - وان كان هذا الأمر ليس موكداً تماماً - كانت مشاق السفر في البر أكثر من السفر في البحر وكانت التكلفة زائدة ونقص الحماية والأمن أكبر . وربما كانت هنالك أيضاً أسباب أخرى لذلك التناقض بين طريقتى السفر المختلفتين .

٢ - وكانت رحلات القوافل البرية والبحرية نظيرين إلى حد بعيد . ففى الشتاء ، حين يكون البحر منغلقاً ، كانت تعمل ثلاثة قوافل برية تمر من سجلماسة ، ميناء المغرب الصحراوى الكبير - الذى أختفى فى الوقت الحاضر - عبر القيروان ، وطرابلس وبرقة حتى مصر . ونجد فى الصيف ، أيضاً ، قافلتين تجاريتين بريتين تسدان فراغ الرحلات البحرية . وكانت السفن فى العادة تقلع فى قوافل وتمر فى الربيع وتشرع فى رحلة العودة فى عيد الصليب ، الذى يحتفل به يوم ٢٦ أو ٢٧ سبتمبر . قوافل أخرى كانت تبحر فى شهر بؤونه القبطى ، الذى يبدأ فى السابع من يونيو . وفى حدود ، آخر مايو تقلع القوافل الصيفية التى كانت تحتاج من شهرين إلى ثلاثة شهور تقطع خلالها المسافة بين مصر وتونس ، حين كانت الأشغال تتم فى المحطات المتوسطة بينهما . وفى خطاب ، يشير إلى القيروان ورد أن متوسط الموعد المحدد لوصول القافلة يصل إلى عشرين يوماً . وكانت هذه الرحلات ذات المسافات الطويلة تُسمى « مواسم » وهى نفس الكلمة ، التى تدل فى المحيط الهندى على الرياح الموسمية ، والتى دخلت من لفظة مونسون إلى اللغة الأنجليزية بالمعنى الأخير نفسه . وتحتاج هذه المواسم وعلاقتها بالسفر فى البحر إلى المزيد من التوصيف .

٣ - وهنالك تتمة أخرى ذات أهمية كبرى تتصل بالسفر بحراً ، وهى مسألة تنظيم البريد البرى الخاص ، الأمر الذى أهمل خبره تماماً فى مصادر المؤرخين والجغرافيين المسلمين . فلقد كان المسافرون والبضائع يتخذون الطريق البحرى ، بينما كان البريد يُرسل براً بشكل واسع . ونسمع فى المصادر الأدبية كثيراً عن البريد ، وعن الخدمات البريدية البرية التى كانت تؤديها الحكومات الإسلامية ،

مثلما كان يحدث تماماً فى الصين وفى الامبراطورية البيزنطية . على أن ، هذه الخدمات البريدية قد خصصت فقط للإستعمال الحكومى ولموظفيها ووظفت أساساً كوسيلة غرضها سيطرة الدولة على ادارتها المحلية . على أننا نسمع فى الجنيزة كثيراً عن ركض تجارى ، وعن خدمات بريدية خاصة كانت ذات أهمية قصوى فى معظمها للأهالى . ولقد قام بحمل هذه الرسائل سعاة ، عُرف الواحد منهم بأسم « فيج » (ركاض) - وهى كلمة فارسية - مستخدمة فى كل شمال أفريقيا ، واسم « كُتبى » فى غرب آسيا . وفى حالة محددة ، كانت هذه الخدمة الخاصة تتبع اختصاص البريد الحكومى . ولما توطد نظام البريد كان الأمر يحتاج إلى محطات كثيرة للراحة ، ترتاح فيها الدواب وتتغير ، ولما وُجدت هذه المحطات كان الشخص المؤتمن على رسالة ما يستمر فى حملها من المحطة التى بدأ منها حتى يصل إلى نهاية مطافه . وكان السعاة الخصوصيون يفعلون الشئ نفسه . وكان فى إمكان رجل واحد أن يوصل البريد من القيروان إلى القاهرة ، أو حتى من المرية بأسبانيا ، عبر كل شمال أفريقية إلى الاسكندرية . ولم تكن هذه الخدمة البريدية مكلفة على الأطلاق . وكان الخطاب المرسل من المرية إلى الاسكندرية يكلف درهماً ونصف . كذلك أرسلت أربعة خطابات إلى العنوان نفسه ، وكان الخطاب العاجل الذى يتسلمه صاحبه بنفسه من القدس إلى الرملة يكلف نصف درهم . وكان من الثابت عموماً ، الأشارة فى الخطابات المرسلة بطريق البر ، إلى البضائع وإلى وكلاء الأعمال الذاهبين فى الوقت نفسه بحراً [1] .

٤ - فى العصور الوسطى ، بسبب حجم السفن الصغيرة نسبياً ، لم يكن هنالك اختلاف واضح بين المراكب البحرية والمراكب النيلية . وعلى ذلك لم نكن نتعجب حين نجد من حين لآخر فى الجنيزة سفناً تأتى من البحر وتواصل طريقها فى مياه البلدان الداخلية أو العكس . ومثال ذلك حين نقرأ عن سفن يمتلكها قاضى

(١) انظر دائرة المعارف الإسلامية الطبعة الثانية تحت كلمة « فيوج » والمادة العلمية المتعلقة بها .

مسلم غنى من صور بلبنان ، تذهب عبر دمياط وذراع النيل الشرقى إلى الفسطاط ومن هنالك ، عبر الذراع الغربى للنيل والاسكندرية ، إلى تونس . على أن ، الدليل الشامل لسجلات الجنيزة يثبت أن الركاب والبضائع ، كانوا كقاعدة عامة يُبارحون السفن البحرية فى موانى البحر المتوسط وتواصل طريقها فى داخل البلاد بوسائل النقل الآخرى ، خصوصاً فى النيل . وربما كان ذلك بسبب التغيرات المستمرة التى تمت فى شكل قاع النيل ، الأمر الذى أدى إلى خطورة الملاحة فيه - ونقرأ فعلاً عن تحطم كثير من السفن فى النيل - وكانت الملاحة فى النيل تتطلب مهارة خاصة ، لم تكن عند بحارة البحر المتوسط العاديين . ولقد كانت تسير فى النيل أنماط خاصة من السفن مثل : « العُشارى » ، وهى سفينة نيلية ، و « الجرم » وهى صندل ؛ والسميرية ، وهى نوع مستورد من العراق [1] ، ومركب طويل سريع يُعرف باسم « الخيطى » وقد عثرنا على اسمها تحت عنوان « الخيطية » مُشار إليها كثيراً فى مصادر عديدة عن العراق فى صدر الإسلام ، ولكنا لم نجد إشارة عنها بالنسبة لمصر فى الفترة التى نحن بصدد بحثها وهى القرنين الحادى عشر والثانى عشر .

٥ - أما عن الابحار فى أعالى البحار ، فلقد كانت السفن تقلع عادة فى قوافل ، تصحبها فى أوقات الخطر سفن حربية . ونحن نقرأ بالفعل أن التجار المستعدين للأبحار دائماً ما كانوا ينتظرون مرافقة المقاتلين لهم . وكان طبيعيا ، ان يصاحب كل سفينة كبرى مركب صغير ، يمتلكه مالك السفينة نفسه أو أحد أقاربه أو أصدقائه . ومن الجلى ، أن السفن الصغرى فى ظروف هياج البحر ، كانت لديها فرص بقاء أكثر عن السفن الكبرى ، وخاصة حين تفقد الأخيرة أشرعتها ودفاتها الأمر الذى ورد حدوثه . وفى إحدى الحالات ، نقرأ فى خطاب بالعبرية أن المركب « الخادمة » كما كانت تُسمى - قد قامت بالتقاط الركاب من المركب الرئيسية . وإلى هنا ، لا نجد فى وثائق الجنيزة إشارات إلى الحياة العامة للسفن المبحرة ، وانى أعتقد أن الكتابة عن هذا الأمر لم تكن موجودة فى ذلك الوقت .

---

(١) نجد أخبار كثيرة عن هذه السفن فى مقال : S.M.Stero
Three Petitions of the Fatimid Period", Oriens 15 (1962), P. 175 - 6.

٦ - ومن أنواع السفن البحرية الخاصة التى ذكرت فى سجلات الجنيزة ومن أكثرها شيوعاً ، السفينة الملاحية الكبرى المسماة باسم « القُنْبر » . ولم ترد هذه الكلمة فى القواميس العربية أو فى الأدب الإسلامى . على أن ، الامبراطور البيزنطى ، ليون الحكيم (٨٨٦ - ٩١٢) ، يقول فى كتابه عن فن الحرب أن المرادف اليونانى للقنبر هو (قنباريون) الاغريقية ، وقد جاءت من الشرق ، وأن ابنه الامبراطور قنسطنطين السابع ، وصفها بأنها سفينة كبيرة خاصة . ولقد استخدم البنادقة أيضاً ، هذا النوع من السفن فى القرن العاشر ، وأطلقوا عليها قمباريا gombaria على أنه ، فى الوقت الذى يشير فيه اليونانيون والإيطاليون إلى القنبر على أنه الرجل المحارب ، فإن الجنيزة ، بدون شك ، بعد قرن من الزمان - عرفتها فقط على أنها سفينة لنقل البضائع الثقيلة ونقل الركاب .

٧ - بالإضافة إلى السفن البحرية ، فهنالك سفن يُطلق عليها اسم « الغُراب » وهى تسير بمجاذيف أو بدونها ، وكانت تستخدم للسفر والنقل . ولقد كان لهذه السفن فوائد حربية وفوائد ملاحية أكثر من فوائد السفن الملاحية الأخرى : فهى بحكم سهولة توجيهها ، لديها القدرة على الهرب من الهجوم الذى يقوم به القراصنة المنتشرون ، وكذلك فهى بالطبع ، أقل تعرضاً لانواء الرياح . وكانت الأغربة كسفن تجارية نادرة فى المقابل فى سجلاتنا . ولقد كان الأبحار ، حتى على طول السواحل ، يعتمد كلية كما يبدو على الرياح . ولنعط لذلك مثلا : فهنالك خطاب من الاسكندرية يشكو صاحبه أنه خلال ثلاثة وثلاثين يومًا ، أخذ ينتظر سفينة أسبانية كبرى ، لكن السفن لم تصل ، لأن الرياح لم تكن رياحاً شرقية أو غربية . بالإضافة ، إلى أنه لم يتبق على عيد الصليب سوى ثلاثة وعشرين يومًا ، وهو موعد رحلة العودة ، ومن أجل ذلك لم يكن هنالك وقت لإنجاز الأعمال . وانى أتساءل عما إذا كان نفوذ الإيطاليين الاقتصادى على العرب لم يكن يرجع فى أساسه إلى حقيقة بناء الإيطاليين لسفن كبيرة الحجم ، ومجهزة بمجاذيف لدفعها لخدمة التجارة بحراً .

٨ - وهنالك نوع شائع من سفن البحر المتوسط وهى السفن « الخنزيرة » (وليس المقصود بالتسمية هى النسبة لحيوان الخنزير ، وهى مستخدمة فى سوريا وتُعرف باسم سمكة) . والكلمة دلت فى لغة العصر على مدار العجلة ، وهى تسمية غريبة لنوع من السفن . على أن هذه السفينة عرفت أيضاً باسم « الدوامة » ولقد تأكد وجود الخنزيرة فى صقلية ، وتونس ، وطرابلس ، ومصر ، ولقد ورد ذكر خنزيرة تونسية وهى مبحرة فى نهر النيل . ولقد ورد اسم الخنزيرة فى المعاهدة المعقودة فى ١٩ أكتوبر ١١٨١ بين المدينتين الإيطاليتين بيزه ولوكا .

كذلك نجد كلمة « الشخطور » (أ) تُستخدم حتى اليوم للدلالة على سفينة ساحلية وكانت بالأحرى شائعة فى سجلات الخنزيرة . وفى إحدى المرات ، حوالى ١١٣٠ ، نقرأ أن سفينة من هذه السفن قامت برحلة من الاسكندرية إلى المرية بأسبانيا ، فى خمسة وستين يوماً ، وأنها وصلت أسرع من سفينتين أسبانيتين أخريتين ، أقلعتا معها فى وقت واحد من ميناء الاسكندرية . ولقد ورد ذكر الشخطور على الخصوص على الطريق ما بين تونس ، طرابلس ومصر .

كذلك كان اسم « الجحم » مميزاً لسفينة على شكل وعاء كبير للشرب ، وهو نوع من السفن كان يعمل ما بين صقلية ومصر - وهى تسمية لائقة بسفينة ذات هيكل مستدير . وهنالك نوع آخر أستخدم على نفس الطريق وعُرف باسم «القرابة» بمعنى صندوق ، وربما كانت مشابهة « للدرومون » الرومانية الشرقية ، « التى كانت سفينة غير حادة ذات زوايا فضلا عن وجود خطوط جارية ملساء عليها » (١) .

وهنالك نوع من السفن لم يستطع المؤلف أن يتوصل إلى نطقه الصحيح . وربما كان اسم السفينة منه ينُطق « شاكا » أو « شاخا » ، لأن حرف الكاف العبرى يحل محل حرفى الكاف والخاء العربيين (٢) .

---

(١) انظر ، Lionel Casson, The Ancient Mariners, New york 1959, P. 243

وكذلك انظر الصورة التى رسمها : R. H. Dolley of the British Museum, ibid, opposite p. 219.

(٢) انظر ، الفصل الرابع عشر .

ويشير شاعر يهودى أندلسى فى تلك الفترة ، عند وصفه الرحلات البحرية ، إلى كل من المجاذيف والأشرعة - رغم أن سفنهم آنذاك كانت تعتمد أساسا على الرياح ، ومن الممكن أن نقول بأن بعض أنماط السفن التى لم نتحقق منها بدت فى سجلات الجنيزة ، مشابهة للطرادات الإيطالية ، وهى نوع ما بين السفن الشراعية والسفن القديمة .

٩ - وفى مناسبات عديدة ، تتحدث سجلات الجنيزة عن سفن حربية ، وعن الأسطول الحربى ، وهنا ، أيضا ، أود أن أشير إلى تفصيل ما ورد فى الجنيزة مع ما ورد فى المصادر الأدبية فى هذا الخصوص ، وأعنى بذلك ، التركيب الحربى لسفن حربية كبرى ، عُرفت باسم الأسطول ، وهى تعمل مع سفن خفيفة عُرفت باسم « القطائع » وهى جمع « قطعة » . وكلمة أسطول ربما كانت هى كلمة ستولوس Stolos اليونانية ، ولكنها كانت تعنى فى العربية فى ذلك الوقت سفينة حربية كبرى ، كذلك كانت القطائع ، بالوصف الذى وصفت به ، وهو نفس الوصف الذى ورد فى المصادر الأخرى . على أننى ، لم أقرأ عن مناوراتهما سوياً فى المصادر العربية خارج الجنيزة ، التى ذكرت ذلك أكثر من مرة [1] . ولقد أطلقت لفظة « قطائع » أو « اقطاع » أيضاً على السفن المستخدمة فى الرحلات الشاقة من القاهرة ضد التيار إلى قوص فى صعيد مصر ، ومن هنالك تعود بعد بقائها فقط لمدة يومين . كذلك فإن كلمة « غراب » التى سبق أن صادفناها وكانت تطلق على سفينة تستخدم كسفينة تجارية كانت تطلق أيضاً على المحاربين . ومن ناحية أخرى فان الشينى ، وفقاً لابن مماتى ، (قوانين الدواوين ، ص ٢٤٠) هى كلمة مرادفة لكلمة « غراب » وحفظت فى الجنيزة على أنها سفينة حربية فقط ، كذلك كانت لفظة « أصحاب الشوانى » كانت تطلق عموماً على القراصنة .

(١) لقد علمت من مراسلتى مع Dr. Lionel Cason أن مشاركة سفن خفيفة لسفن حربية كبيرة كان عملا شائعاً فى أساطيل اليونانيين والرومان .

١٠ - وأخيراً ، فإن تنظيم الملاحة فى البحر المتوسط ، كما بدا فى أوراق الجنيزة كان شيئاً مُحيراً . فبينما كانت التجارة الدولية فى معظمها قائمة أساساً على نظام المشاركة العريض المتشعب وذلك للتقليل من مخاطر أعالى البحار ، إلا أننا نجد السفينة فى البحر المتوسط مملوكة عادة لمالك واحد . وليس هنالك أية نصوص فى الجنيزة عن الملكية الجماعية للسفن ، وهو أمر كان بارزاً فى عقود البحار الأوربية فى العصور الوسطى ، أو عن المشاركة فى سفينة ، وهو أمر ساد كذلك ما بين السفن الجنوية فى نهاية القرن الثانى عشر وبداية الثالث عشر . وكان الموقف مشابهاً لذلك الموقف الذى كان سائداً فى جنوه عند نهاية القرن الثالث عشر ، حين حال تجمع الثروة الكبرى والقوة فى أيدى العائلات صاحبة النفوذ من التعامل بنظام المشاركة . ومازال ، التناقض بين الأساليب المستعملة فى تجارة أعالى البحار وتلك الأساليب الخاصة بملكية السفن يتطلب الشرح والتفسير .

وهنالك مشكلة آخرى فيما يتصل بملكية السفن العاملة فى البحر - وهو الغياب الكامل لوجود المسيحيين المحليين . ولم توجد فى الجنيزة بالطبع ، أية أشارة لسفن المسيحيين الأوروبيين ، من مرسيليا ، وجنوه ، وبيزا ، وغيطة Gaita ، وصقلية النورماندية ، وهى المدن التى ورد ذكرها فى أوراق الجنيزة فى القرن الثانى عشر . أما عن المسيحيين المحليين الذى كانوا يتسمون بأسماء عربية ، فلم يوجد فى الجنيزة أكثر من إسمين وردا صراحة على أنهما ملاك سفن ، وكذلك اسم آخر أو اسمين ، مثل الاسكندر ، وهو اسم من المحتمل أن المسيحيين كانوا يتسمون به . ويبدو أن الأربعمائة عام التى جرت خلالها حروب بحرية بين المسلمين والبيزنطيين كان لها تأثير الشديد فى أمر ملكية المسيحيين للسفن .

الفصل السادس عشر
تونس العصور الوسطى
محور دائرة حوض البحر الأبيض المتوسط
دراسة من واقع الجنيزة

ترجع تسمية دولة تونس الحالية إلى مدينة تونس التى أصبحت عاصمة لها فى النصف الثانى من القرن الثانى عشر . وكان اسمها السابق هو أفريقية ، وهو اسم معرب من Africa المقاطعة الرومانية القديمة التى كانت تحتل تقريباً نفس أراضيها الحالية . ويقولون أن الرجال يصنعون الحدود . وأكثر ما ينطبق هذا القول على هذه الدولة التى نبحث فى تاريخها . ولقد كان اتساع حدود هذه الدولة يتغير على الدوام على يد الحكام وكان يشتمل دوماً على أجزاء من بلاد أو حتى كل بلاد الجزائر الحالية وليبيا ويشمل أيضا فى بعض الأحيان المغرب ، أو على عكس ذلك كان حدها ينكمش إلى بعض أجزاء الشريط التونسى الساحلى الحالى . وبسبب السيولة المستمرة للحدود ، عُرفت هذه الأجزاء من العالم الإسلامى عمومًا بتسمية عامة وهى المغرب ، وعرف سكانها باسم المغاربة أو الغربيين . وفى الوقت الذى كانت فيه حركة المرور بطيئة ، أثبت موقع تونس الجغرافى أنه على وجه الاستثناء موقع صالح . فهو يقع فى منتصف الطريق ما بين مراكش ومصر وبهذا كان المركز الحقيقى لطريق القوافل بين شمال افريقية الغربى وبين الأقطار التى تقع جنوبى الصحراء من جانب وبين مصر وجيرانها فى الشرق وفى الجنوب من جانب آخر . وكان الوصول إلى صقلية ، معبر أوروبا ، منها سهلاً وحتى فى سفن صغيرة ، وقد جعل موقع تونس المركزى فى البحر المتوسط هذه البلاد المحطة الطبيعية للبضائع الشرقية والغربية ، طالما أن السفن لم تكن معتادة على الرحلات الطويلة من أسبانيا أو فرنسا إلى مصر أو سوريا مباشرة .

وكلنا نعرف أن قرطاجة ، التى تقع بالقرب من تونس الحالية ، كانت سيدة وسط وغربى البحر المتوسط فى التاريخ القديم ، قبل أن تغزوها روما . ولَمَّا أعاد بناءها الامبراطور الرومانى أغسطس ، إستعادت كثيراً من مجدها السابق وقوتها الاقتصادية ، وأصبحت للمرة الثانية عاصمة لدولة مستقلة حين احتل الوندال أرضها فى الثلاثينيات من القرن الخامس ، وفى حرب شهيرة ، أعيد احتلال افريقية على يد بيزنطة ، وريثة روما ، حوالى ٥٣٣م ، ولكن آلت السيادة عليها إلى العرب مع نهاية القرن السابع الميلادى .

ولم يكن العرب الفاتحون بحاجة لاتخاذ قرطاجة عاصمة لهم ، بسبب تعرضها لغارات الأسطول البيزنطى الذى كان لا يزال قوياً . وبدلاً منها ، ابتنوا عاصمتهم فى منطقة آمنة تبعد مسيرة يومين من الساحل ، وأسموها القيروان ، وهو اسم مشتق من نفس التسمية الفارسية التى تُعرف فى الانجليزية باسم Caravan، (بمعنى قافلة) . على أنه ، مع مرور الزمن ، اتجه سكان القطر الجدد إلى البحر ، وخلال القرن التاسع ، فتح المسلمون صقلية وكثيراً من بلاد جنوب إيطاليا . وتبع هذا الدور الجديد من حظ تونس تحول العاصمة من داخل البلاد إلى ساحلها . وفى الوقت نفسه ، حدث تغيير آخر كبير . فلقد نجحت طائفة الشيعة الاسماعيلية ، التى جاءت من الشرق ، فى فرض سيادتها على قبيلة كتامة البربرية ، وهى إحدى القبائل التى قامت عليها قوة تونس ، واعترف فى سنة ٩٠٩م بالمهدى ، مؤسس دولة الفاطميين التى كانت فرعاً من فروع جماعة الاسماعيلية الشيعية ، حاكماً على البلاد . وقد أسس المهدى عاصمة جديدة له ، وهى ميناء بحرى وقلعة على الساحل الشرقى للقيروان وتسمت على اسمه (بالمهدية) . وقد توسع الفاطميون من قاعدتهم فى تونس على كل المغرب ، بما فى ذلك مراكش ، وفى عام ٩٦٩ نجحوا فى فتح مصر وبعد ذلك بقليل استولوا على أجزاء من الشام . وعادت بذلك أمجاد قرطاجة القديمة أو فاقتها : فقبل أن ينزح الفاطميون إلى مصر ، أصبحت تونس للمرة الثانية مركز امبراطورية البحر المتوسط .

كيف نستطيع أن نفسر سر قوة وسطوة تونس خلال القرنين التاسع والعاشر الميلاديين ؟ من الخطورة بمكان إطلاق تعميمات على منطقة خطرة كانت الحرب الأهلية قائمة فيها حتى فى فترات الاتساع المجيدة وكانت الأحوال السياسية تتغير فيها كل سنوات قليلة . ويبدو واضحا ، على أية حال ، أن القطر يدين بازدهاره فى الجانب الأكبر منه إلى الأحوال الاقتصادية الاستثنائية المناسبة . وفى كل غرب أوروبا ، وخاصة فى أسبانيا ، وفرنسا ، وإيطاليا ، شق ظلام البؤس فى أوائل العصور الوسطى فى بلادهم الطريق لحركة إحياء ونهضة اقتصادية قوية زاهرة . ولقد كانت منتجات الشرق مطلوبة للغاية . ومن ناحية أخرى ، لم تكن السفن الكبيرة ، التى تحمل بانتظام خمسمائة راكبا مع بضائعهم ، وتبحر رأسا من أسبانيا إلى بلاد الشرق ، كما نجدها فى وثائق الجنيزة خلال القرن الحادى عشر ، لم تكن هذه السفن شائعة بعد [1] . ولذلك أصبحت تونس وصقلية (ولحقت بهما أيضاً مدن إيطاليا البحرية) تمثل مراكز للتوزيع . ولقد شارك بعض حكام الفاطميين وبعض إدارييهم الأكفاء فى ازدهار إمبراطورية الفاطميين فى المغرب . لكن التجار هم الذين كانوا يشكلون العمود الفقرى فى اقتصادها .

ولقد فرضت أهمية تجار تونس نفسها على الكاتب الحالى فى كل خطوة زائدة تمت فى دراسة وثائق جنيزة القاهرة اليهودية - العربية (٢) . ومن المحقق ، أنه لم تبق أية وثائق من القرن التاسع الميلادى وإن وجُدت مجموعة قليلة فقط من القرن العاشر . إلا أنه ، خلال الفترة ما بين ١٠٠٠ و ١١٥٠ ، يظهر التجار التونسيون فى أوراق الجنيزة كأصحاب السيادة على البحر المتوسط وكذلك كانوا أيضاً فى تجارة الهند . وأثبتت الوثائق نفسها أيضاً أن تونس نفسها فقدت ازدهارها خلال العشرات الأولى من القرن الحادى عشر ، وأن تجارها العاملين أخذوا فى البحث عن أقطار أخرى يستطيعون أن يستثمروا فيها رؤوس أموالهم ، ومهاراتهم

(١) هنالك تفصيلات أكثر فى كتاب للمؤلف على وشك الظهور بعنوان : *A Mediterranean Society*

(٢) انظر ، الفصل ١٤ .

وخبراتهم . فما هي أسباب هذا الخسوف ؟ لقد كان نقل مركز الامبراطورية الفاطمية إلى مصر أساسا ، خسارة كبرى للاقليم ، كما أدى إلى الخسارة ذلك التنافس في مشاريع الترف والتبذير بين الولاة نوابهم الذين تركهم الفاطميون في المهدية وبين أسيادهم في القاهرة . إلا أنه لم يُنقل عن تونس وقوع كوارث ذات أبعاد كبيرة في النصف الأول من القرن الحادي عشر . وكذلك علينا أن نفترض أن هنالك عوامل أخرى غير الجيشان السياسي ، والعسكري أو الكوارث التي تسببها الظواهر الطبيعية كان لها دخل في عملية الانهيار . وتنحصر هذه العوامل في التغير في تقنية الملاحة البحرية المشار إليها آنفاً ، مع تفوق أوروبا المسيحية في الملاحة البحرية الأمر الذي انتشل من تونس المركز الذي كانت تحتله بمفردها خلال القرنين التاسع والعاشر الميلاديين ، ولقد بدأ طريق التجارة والمرور الدولي يبتعد عن مركز التجمع الأول له ، وذلك تغيير قاد هذه البلاد آلياً إلى إضمحلالها وتقلص مكانتها .

وعلى رأس هذا الخسوف الاقتصادي ، مُنيت تونس بكارثة ، ظلت تتجرع مرارتها لمدة أكثر من ثلثمائة عام بعد وقوعها وتغص في حلق أكبر أبنائها ، المؤرخ ابن خلدون . وذلك حين حدث في الخمسينات من القرن الحادي عشر ، أن وقعت الخصومة بين والي تونس وبين الخليفة الفاطمي الأخير ، أو بالأحرى بينه وبين وزير الخليفة ، الذي وجه له والي تونس إهانة شخصية ، الأمر الذي دفعه إلى إرسال قبائل من البدو الرحل من بني هلال وبني سليم ، وكانت قد هاجرت أصلاً من الحجاز ، أو من شمال - غربي الجزيرة العربية ، إلى مصر . ولقد أنزلت هذه القبائل الخراب والتدمير بالبلاد وقامت أخيراً باحتلالها ، ونهبت كل ما وجدته ودمرت القيروان ومدناً أمامية أخرى ، وظلت هذه القبائل نفسها في حماقات مستمرة بعضها مع بعض ؛ مما أوقع البلاد في حالة من الفوضى والاضطراب الدائمين . ولم تبق سوى المهدية وبعض المدن الساحلية سليمة على حالها بشكل أو آخر ، ولكنها ، بفقدانها وحدتها وقوتها ، تعرضت لهجمات الإيطاليين ، وتعرضت فيما بعد لهجمات النورمانديين المرعبة . ولقد احتلت صقلية تدريجياً ، التي كانت

تلقى دعمًا ضئيلاً من تونس ، على يد النورمان ، وفى سنة ١١٤٨ ، وقعت المهدية نفسها ، مع كل المنطقة الساحلية فى أيدى ملوك صقلية المسيحيين . ولقد اعتبر كتاب الجنيزة وقوع هذا الحدث نتيجة عقاب الهى عظيم . على أن وثائق الجنيزة ألقت أضواء على ما وقع فى المنطقة بعد ذلك بإثنى عشر عامًا ، وهو غزو البلاد على يد جماعة المسلمين المتعصبين جماعة الموحدين ، الذين قاموا بقتل المسيحيين واليهود ، كما قاموا بقتل المسلمين الذين لم يتقبلوا معتقداتهم (*) . ولم تعطنا تقارير الجنيزة تغطية كاملة لأخبار هذه الكارثة الأخيرة ، (لكن هنالك تقرير مفصل عن الموحدين فى مراكش والجزائر) ومنذ ذلك الوقت فصاعداً وضُع جدار من الصمت ، حول هذا الاقليم ، الذى كان دائما ما يشار إليه فى سجلات الجنيزة .

ولذلك فنحن نرى أن الفترة ما بين عام ١٠٠٠ و ١١٦٠ كانت فترة تدهور اقتصادى بالنسبة لتونس تبعتها كوارث كبيرة غير عادية علاوة على ذلك فمما يشهد على المآثر العظيمة خلال هذه الفترة القاسية وخلال كل فترات الاضطراب التى مرت بها تونس ، فقد ظلت تجارتها قائمة ، ولو أن حالات الحرب كانت غالباً ما تتخللها . وبدا ذلك حقيقة فيما أظهرته الجنيزة ، ليس فقط فى علاقاتها مع أقطار البحر المتوسط الإسلامية ، من الأندلس فى الغرب إلى سوريا فى الشرق ، ولكن أيضا فى علاقاتها التى كانت بدرجة صغيرة أيضا فى الاتجار مع المسيحيين ، وخاصة مع المدن الإيطالية مثل بيزا ، وأما لفى وسالرنو . وفى نفس الوقت حدث إرتحال كبير قام به طبقة التجار ، وفيه انتقلت عائلات بأكملها من تونس إلى صقلية وإلى مصر وحتى إلى بلاد أبعد . ولقد كانت هذه الحركة السكانية الكبرى هى المسئولة إلى حد كبير عن التواجد الكبير للتونسيين فى جنيزة القاهرة . ولقد احتاج كاتب هذا المقال إلى بعض الوقت ، حتى إستطاع ان يتعرف إلى الوضع الفريد لتونس فى العصور الوسطى . وبعد أن تجمعت وفُحصت معظم

(*) يبدى الكاتب هنا تحاملاً كبيرا على الموحدين خلافا لما ذكرته المصادر عن تسامحهم .

وثائق الجنيزة التى تتعلق بالقرن الحادى عشر وأوائل القرن الثانى عشر ، اتضح فى حالات كثيرة ، بأن الأشخاص الذين يحملون أسماء عائلية مثل الأندلسى ، الفاسى ، التاهرتى ، الصقلى ، الطرابلسى ، وغيرها ، لم يجيئوا على التوالى من أسبانيا أو المغرب أو الجزائر أو صقلية أو ليبيا ، وإنما كانت قاعدتهم الأساسية فى القيروان وفى شقيقتها ، المهدية [١] . كذلك جاء من تونس كثير من أشهر تجار مصر وأنشطهم ليسوا فقط فى الفسطاط والاسكندرية أو مراكز النسيج الشهيرة فى مدينتى بوصير وتنيس ، ولكن فى أماكن أصغر حيث يوجد الكتان والنيلة ، قوام نمو المحاصيل المصدرة . ولقد تقرر بأن هؤلاء التونسيين قد جاءوا لقضاء أعمال تجارية فى مصر أو للإستقرار فيها منذ عهد قريب جداً ، وظلت أسراتهم الأصلية باقية مؤقتا فى تونس . وكانت غالبية يهود القدس فى ذلك القرن (الحادى عشر) مغاربة ، ولقد تم إستنتاج ذلك من نصوص الجنيزة التى نُشرت حديثاً [٢] .

ويرجع تفوق التونسيين هذا فى أوراق الجنيزة فى جانب كبير منه إلى بعض الظروف الخاصة فمعظم ما ورد فى « جنيزة القاهرة » وجُد فى حجرة خصصت لحفظ كتابات مهملة تخص معبد الفلسطينيين فى الفسطاط ، وهم الأهالى الذين جاءوا أصلاً من فلسطين ، أو على الأقل كانوا يتعبدون وفقًا لطقوس ذلك القطر ، وكانوا تابعين دينياً لجاءون فلسطين ، أو رئيس اليهود الدينى فى ذلك القطر . ومثل الكنائس والمعابد الأخرى التى كانت موجودة فى عهد امبراطورية الفاطميين ، هُدم هذا المعبد خلال الاضطهاد الذى وقع على الأقليات الدينية فى عهد الخليفة الحاكم بأمر الله . وحدث ذلك حوالى سنة ١٠١٢ ، ولكن قبل وفاة الحاكم سنة ١٠٢١ ،

---

(١) يبدو نفس الشئ بالنسبة لعديد من أسماء أشخاص عائلية مستخرجة من مدن فى تونس نفسها ، مثل الصفاقصى ، القابسى ، الماجانى ، الجربى وغيرها .

(٢) انظر ، Dr. H.Z. Hirschberg's " The Relations Between The North African Jews and Palestine, Eretz - Israel V (Mazar Jubilee Volume, Jerusalem 1958), PP. 213 - 219 بالعبرية

أعطى الاذن بإعادة بناء دور العبادة التى هُدمت . ولقد لقى الفلسطينيون الذين كانوا فى الفسطاط صعوبة شديدة فى إعادة بناء مكان عبادتهم ، منذ أن تهدمت معابدهم فى فلسطين نفسها ، التى كانت قائمة زمن حكم الفاطميين . وحاول الفلسطينيون ، وهم فى كربهم ، استمالة التجار التونسيين - الذين كانوا يترددون على عاصمة مصر - ونجحوا فى ذلك . ولقد تولد ذلك بواسطة خطاب مُرسل من كبير رؤساء المعبد إلى جاءون القدس ، يحثه فيه على أن يُنعم بألقاب شرفية على المغاربة لاغرائهم بأن يُصبحوا أعضاء فى معبد الفلسطينيين (١) ، ولقد تأكد ذلك أيضا عن طريق خطاب لشخص سكندرى كان فى زيارة الفسطاط ، ويورد فى هذا الخطاب أن معبد الفلسطينيين قد هُجر وقت زيارته ، بسبب عودة كل المغاربة إلى أوطانهم فى ذلك العام (٢) . وهكذا فإن وفرة المادة عن تونس والتونسيين فى جنيزة القاهرة من الممكن أن يكون سببها فى الحقيقة أن ، معبد الجنيزة قد استمال عدداً كبيراً من أهل هذه البلاد ، مبكراً فى القرن الحادى عشر .

وعلى الجانب الآخر ، فإن سلطات معبد الفلسطينيين لم تكن لتهتم ، بالطبع ، باستمالة التونسيين ، لو لم يكونوا ميسورى الحال ويكونوا قد وصلوا بأعداد كبيرة . زيادة على ذلك ، وكما ثبت فى كثير من وثائق الجنيزة ، فلقد كان اليهود القيروانيون على علاقات حميمة منذ أمد بعيد مع يهود أكاديميات بغداد أكثر من أكاديميات فلسطين ، وكما يشير المصدر الأول ص ٣١٢ ، رقم ٣ ، فإنهم انضموا إلى معبد العراقيين فى الفسطاط قبل أن يُستمالوا إلى الانضمام إلى معبد الفلسطينيين . وعلى ذلك فإن بروز التونسيين فى أوراق الجنيزة فى القرن الحادى عشر وفى النصف الأول من القرن الثانى عشر لا يمكن أن تكون الظروف المعنية التى سبق ذكرها هى المتسببة فيه ، ولكن يجب أن نعتبرها شهادة على الأهمية العامة لوطنهم فى تجارة البحر المتوسط فى تلك الفترة .

---

(١) Ms. TS 13 J 26, F . 24

كل الوثائق التى تحمل العلامة TS محفوظة فى مكتبة جامعة كمبردج . كان يسعى للألقاب الشرفية أعضاء الطبقة البورجوازية كذلك أمراء تونس .

TS 13 J27. F. 14 هى جزء من خطاب أرسله نفس موظف معبد الفلسطينيين لنفس السلطة الدينية فى القدس (الجاءون سليمان بن جودة) وهو يتكلم أيضا عن المغاربة . على أن حالة الوثيقة لا تسمح باستخراج استنتاجات فيها إلى جانب حقيقة أن المغاربة ظهروا فى المراسلة بين هذين الرجلين .

(٢) Ms. TS Box 25, No. 106 .

نماذج المصادر

١ - « الردود الدينية »

ما هى طبيعة مادة التونسيين التى وجُدت فى جنيزة القاهرة ومدى حجم هذه المادة ؟

فى هذا المقال ، تعاملنا مع الوثائق على وجه القصر ، أى مع الحجج الشرعية ، الكشوف الحسابية ، الخطابات وما شابهها من كتابات ، ولكنا لم نتعامل مع ما خلفه اليهود التونسيون فى الجنيزة من أعمال أدبية كثيرة . على أن الذكر سيقتصر على نموذج واحد من المادة تعتمد حدوده على نوعين من الكتابة : النوع الأول هو « الردود الدينية » ، وهى اجابات رؤساء الاكاديميات اليهودية فى بغداد على الأسئلة العلمية التى يرسلها لهم علماء اليهود من القيروان ومن مدن أخرى فى تونس . وهذه الردود تعادل « الفتاوى » عند المسلمين ، ومثل هذه الردود ، تُعتمد مصدراً هاماً ليس فقط لمعرفة تطور الشعائر الدينية والتشريع والأفكار ، ولكن إلى حد ما ، فهى أيضاً هامة فى معرفة التاريخ الاجتماعى والتاريخ الاقتصادى وفى هذا الميدان أيضاً ، أمدتنا تونس بمزيد من المادة أكثر من أى قطر آخر .

٢ - الحجج الشرعية

كان من الطبيعى أن يصل من تونس إلى الفسطاط عدد قليل من الحجج الشرعية التى كانت تشكل حوالى نصف حجم وثائق الجنيزة . وهنالك حجج من

القيروان ، يرجع تاريخها إلى سنوات ٩٧٧ / ٩٧٨ ، ١٠٣٢ ، ١٠٥٠ [١] ، و ١٠٥٥ [٢] ، وأثنتان من زويلة المهدية ، تاريخهما ١٠٤٧ و ١٠٦٣ على التوالى [٣] ، ووثائق قليلة أخرى من الممكن أن تكون وضعت فى الجنيزة فى الفترة نفسها . وتفوقت حجج القيروان التى يرجع تاريخها إلى ١٠٥٥ فى حجمها ، وجمال خطها ، وسلامة تركيبها وتساوت فى ذلك مع أحسن وثائق الجنيزة فى هذا المجال ، ولم أجد فى كل الجنيزة ما يقارن بالوثيقة : العبرية ٣ (ب) ، ورقة ٣٢ المحفوظة فى مكتبة بودلين باكسفورد(Bodleian Library, Oxford) التى جاءت من زويلة المهدية . وهى عبارة عن عقد بيع حُمام بفرناق [٤] ، أو حجرة تسخين ، كانت ،

---

(١) الأولى TS 12. 468 نشرها J. Mann فى كتاب :

Texts and Studies PP. 361 ,(Cincinnatig 31) والثانية : TS - Ja 2, F.I نشرها : هـ هير شفيلد H.Hirchfeld فى : JQR 16 (1903 - 4), P. 576 والثالثة : . Bodleian ms Heb . a2, F.23 نشرها : س . عساف S.Assaf فى Tabriz 9 (1938), P.215 . أما مسودة وثيقة أخرى من القيروان ، من المؤكد أنها سبقت عام ١٠٤٤ ، وهى Bodleian ms. Heb. C 28, F. 41 نشرها عساف ، ص ٢١٤ فى نفس المصدر السابق . ولقد كتبت الوثيقة الأولى والرابعة من هذه الوثائق بالعبرية ، أما الثانية والثالثة فكتبت كل منهما بالعربية .

وتتصل الوثيقة الأخيرة ببيت قيروانى « عند باب أبو الربيع » ، « وهى تصفه بالتفصيل . على أن هذه الوثيقة لم تكتب فى القيروان كما أعتقد الناشر ، ولكنها كتبت فى الفسطاط . ولقد ثبت ذلك من وثيقة أخرى ، مؤرخة عام ١٠٤٠ ، تتصل بالبيت نفسه وكتبت فى الفسطاط (Cambridge Or 1080 J 7 وبالصدفة ، كان هذا البيت مسكناً للعالم الشهير حنانيل ، انظر ص ٣٢٧ .

ولقد وردت مسودة الوثيقة التى كتبت فى زويلة المهدية ١٠٧٤ ضمن تسجيل محاكمة فى الاسكندرية ، تاريخه ١٠٧٥ (TS 28 . 6).

(٢) لقد قمت بجمع هذه الوثيقة التى كانت مقسمة إلى قطع ومكتوبة بالعبرية من قطع TS 12. 634, 24 . 18

(٣) Ms . TS J9, P . 5, TS 20 . 187 .

(٤) وهى مشتقة من الكلمة اللاتينية Fornax وذكُرت الأجزاء الأخرى من الحمام وهى : بيت الوسط ، وبيت الحوض ، والبير (البئر) . والوثيقة مكتوبة بالعربية .

بالصدفة ، تقع عند حدود ملك لأحد المسلمين . ولقد كُتب العقد بأحرف عبرية كبيرة وسميكة ويبدو أنه عند الأنتهاء من الإتفاق أعيد كتابة العقد بحروف أكبر .

٣ - كشوف الحسابات

كذلك بالمثل ، فإن كشوف الحسابات التى جاءت من تونس أو من التونسيين تُشكل الجانب الأكبر من أكثر الوثائق الأكثر تنظيماً وأحسنها خطاً بين كل تلك التى وُجدت فى الجنيزة وبعض هذه الحسابات كُتبت على الرق ويبدو واضحاً أنها نُقلت من خطابات أُرسلت وحُفظت فى دفاتر حسابات أصحابها [١] . وأقدم الأمثلة على هذه الكشوف هو ذلك الكشف المحفوظ فى مكتبة جامعة كمبردج Box K3, no.36 ms. T - S ، والذى يختص برسائل من الحناء والنيلة المنقولة بحراً من طرابلس إلى مدينة تونس ومنها إلى بالرمو ، مع كميات ضخمة من الكساء [٢] ، والجلود والمماسح الصحية (مناديل ورق خاصة بالسيدات) أُرسلت إلى طرابلس مع قافلة أبى شجاع اللواتى . وهنالك ثلاثة كشوف لها أهمية بالغة ترجع إلى سنوات ١٠٢٤ و ١٠٤٤ - ٤٦ و ١٠٤٦ - ١٠٤٨ ، وهى كشوف تحتوى على تفصيلات كثيرة وجاءت من بيوت القيروان التجارية نفسها . ومن الطبيعى ، أن معظم هذه الوثائق القيمة قد أُتلف تلفاً بالغاً خلال التسعمائة عام التى مضت عليها من تاريخ كتابتها . على أنه ، فى الحالات النادرة التى نجد فيها وثيقة فى حالة طيبة ومتكاملة ، فإنا نقر بأنه لا يوجد أى كتاب كُتب على جلد أبيض أو بحروف أوضح مما وردت عليه كشوف حسابات القرن الحادى عشر .

ويستطيع القارئ أن يُكون فكرة عن شكل أمثال هذه الكشوف ، لو قرأ المادة المنشورة التى نشرها كل من R. Gottheil و W.H. Worrell, فى كتاب :

Fragments From the Cairo Genizah in the Freer Collection, New York 1927 PP . 164 ff, .

---

(١) تبرز حقيقة سكن اليهود بجوار المسلمين فى القيروان من الوثائق الأربعة التى وردت فى الحاشية السابقة ، لأن هنالك أيضاً جوار يهودى لمنازل المسلمين .

(٢) ما زالت ثقوب الابر التى خُيطت بها تُرى بوضوح .

حيث زُود بنسخة طبق الأصل . وهو كشف حساب لملابس أرجوانية مُرسلة بالبحر من الفسطاط طريق الاسكندرية إلى صفاقس ميناء تونس البحرى ، ويحتوى الكشف على مالا يقل عن ثمانية وخمسين بند مما أُنفق على النقل والمكوس . وبرغم أن المُرسل ، كان مقيماً فى مصر ، إلا أنه عُرف من خلال أوراق أخرى باسم المهداوى ، وهو اسم لمن تكون المهدية موطنه (١) .

٤ - الخطابات

فى الوقت الذى كانت فيه أعداد كشوف الحسابات التى وردت فى الجنيزة قليلة للغاية، كانت أعداد الخطابات التى كانت قد أُرسلت إلى تونس كبيرة للغاية ، كذلك حفظت فى الجنيزة بعض الخطابات التى كانت قد أرسلت إلى تونس . وبدون شك ، لم يكن من السهولة بمكان تحديد مصدر ورود الخطاب أو جهة وصوله . فلقد كان من بين كل ثلاثة خطابات خطاب واحد به المكان المقصود ، ومن بين كل أربعة خطابات هنالك خطاب واحد فقط ، به مكان المرسل أو مشار فيه إليه . ولما كانت الخطابات تُحمل عادة بواسطة زملاء العمل أو سعاة معروفين لكل من الطرفين ، فإن المرسلين كانوا لا يجدون غضاضة فى الإستغناء عن هذه التفاصيل . وكانت ستتُخذ عناية بالغة فى تحديد مكان المُرسل والمرسل إليه فى حالة عدم ورود ذلك بوضوح فى الأصول . وهنالك خطاب يحتوى على قائمة أسعار مفصلة جاء من القيروان ثبت ، بعد فحص وتحديد الأشخاص الواردين فيه ، أنه كُتب فى الاسكندرية .

وبالاضافة إلى الخطابات المُرسلة من تونس وإليها ، يجب أن نضع فى اعتبارنا ، أعداد الخطابات الهائلة التى كتبها التونسيون العاملون فى صقلية ، ومصر ، وفلسطين ، وسوريا (٢) . ومن المحقق ، أنه أُشير أيضاً إلى تونس فى

---

(١) هنالك أغلاط كثيرة فى كل من النسخة الأصلية وفى الترجمة . على أننا لا نستطيع أن نلوم الكُتّاب على ذلك ، وكما يصر الكاتب الحالى دائماً على التأكيد ، بأننا بعد أن جمعنا الكثير من مواد الجنيزة المماثلة أصبح من الممكن أن نرض بما نُشر فى هذه الوثائق .

(٢) نسمع فى الجنيزة ذكراً متعدداً لبضائع إسبانية أعيد تصديرها من تونس . ومن المحقق ، أننى لم أتوصل إلا إلى وثيقة واحدة من أسبانيا تشير للتجارة بين للتجارة بين القطرين TS 12 570 ، مؤرخة فى العاشر من يناير ١٠٨٣ ، وتتعلق برسالة صنوبر) .

مراسلات أشخاص لم يكن هنالك شك فى أنهم لم ينشأوا فى هذا القطر. وقد جمعت من ذلك عشرة خطابات تتعلق بشخص واحد هو إسحق - هاليفى النيسابورى ، الذى أثبت اسمه وكذلك خطؤه فى التعبير بالعربية ، أنه إيرانى الأصل . ولا تزال خطاباته تحتوى على معلومات قيمة عن التجارة ما بين مصر وتونس .

على أننا لو حصرنا أنفسنا فى الخطابات التى كتبها التونسيون ، لأتضح لنا أن العدد الذى أحطنا به من هذه المخطوطات كبير للغاية . وإذا ما أستبعدنا عديداً من قطع هذه الخطابات ، يصبح عدد ما لدينا من الخطابات الكاملة ما يصل إلى سبعين خطاب جاءت من تونس أو أرسلت إليها ، وكذلك يصبح لدينا أربعة أضعاف هذا العدد من الخطابات التى كتبها تونسيون خارج بلادهم . وبالإضافة إلى كشوف الحسابات والوثائق التى سبق مناقشتها ، نصل إلى عدد كلى يصل إلى حوالى أربعمائة ورقة من أوراق الجنيزة تتصل بتونس فى القرن الحادى عشر . وكثير من هذه الوثائق مُفصل بوضوح ، مثله فى ذلك مثل معظم خطابات رجال الأعمال التى وردت من أقطار المحيط الهندى . وإن أطول خطابات الجنيزة المحفوظة يحتوى على حوالى أربعة آلاف كلمة ، أرسله إلى الفسطاط تونسى من صفاقس ، كان يقيم فى المزارة ، بصقلية [1] .

الأهالي الممثلون فى الوثائق التى نقوم بمناقشتها :

من الطبيعى ، أن معظم الأهالى الممثلين فى الأوراق التى نقوم بمناقشتها كانوا يهوداً وينتمى معظمهم إلى طبقة رجال الأعمال . ولقد كشفت الدراسة المتعمقة أن كثيراً منهم كان مرتبطاً بعضه بالبعض الآخر بروابط عائلية أو روابط عمل أو

---

(١) Ms. Dropsie College, Philadelphia, Geniza 389 and 414 .

قام كاتب هذا المقال بدراسة هذه الوثائق وقام بنشرها مرادميشيل ، الذى يُعد دراسة مفصلة على نحرى بن نسيم ، التاجر والعالم والزعيم الشعبى القيروانى الأصل ، والذى أستقر فى مصر حوالى سنة ١٠٤٥ ، وظل يزاول نشاطه فيها حتى سنة ١٠٩٥ .

بكليهما ومن ثم فلقد برز من خلال وثائق الجنيزة خمس وثلاثون أسرة ، كان عشرة منها بارزة بصفة خاصة . وكانت هذه الأسر بدورها مترابطة فيما بينها وشكلت مجموعات يبدو أنه كان بينها ، فى بعض الأحاين شئ من التنافس على السيادة . وأخيراً ، فلقد قامت علاقات وطيدة ، وفى بعض الأحيان كانت علاقات خالصة ، بين هذه الأسر التونسية وبين بعض الأسر اليهودية القيادية فى الأقطار الأخرى . وعلى هذا النحو نجد آل التُسترى القاهرين الشهيرين ، أعنى العمان التستريان ووالد أبى سعد التسترى ، الذى أصبح فى الأربعينيات من القرن الحادى عشر أقوى رجل فى امبراطورية الفاطميين ، الذى أقام علاقات حميمة مع الطاهرين ومع المجعانيين ، وهما عشيرتان متنافستان فى القيروان ، (أنظر الفصل ١٦) . وكان نائبهم الرئيسى فى تلك المدينة جودة بن يوسف ، وهو عالم شهير وأحد أفراد عائلة أمدت القيروان بما لا يقل عن أربعة أجيال من قضاة اليهود والذى كان له أيضاً نفوذه فى البلاط . ولقد هاجر صهر جوده بن يوسف إلى مصر ، وظل هنالك ، لبعض الوقت ، وكيلاً للتستريين فى الاسكندرية .

ومن الجدير ملاحظته أن أشهر ثلاث شخصيات يهودية من القيروان خلال النصف الأول من القرن الحادى عشر قد تركوا آثاراً قليلة من الوثائق - على خلاف ما كان الحال عليه أمرهم فى مخلفات جنيزة القاهرة الأدبية . وهؤلاء الثلاثة هم الناجدون ، (وتنطق الناجيد) ، أو رؤساء مجتمع اليهود ، أبو أسحق إبراهيم بن عطا ، الذى كان طبيباً لبلاط باديس ، والى تونس (تُوفى ١٠١٦) ، وعلى وجه الخصوص إبنه وخليفته المعز [١] . ر . حنانيل ، وهو واحد من أشهر علماء اليهود

---

(١) عنه أنظر للمؤلف :, " New Sources Concerning the Nagids of Qayrwan " Zion 27 (1962), PP. 11 - 23, " The Qayrawan United Appeal and the Emergence of the Nagid Abraham ben Ata ", ibid, PP. 156 - 165 .(وهو بالعبرية مع ملخص بالإنجليزية)

وهنالك خطاب هام عنه كُتب فى أغسطس ١٠١٥ ، وآخر أرسله ونشر فى تبريز ٣٤ (٦٤ / ١٩٦٥) ، ص ١٦٢ . أنظر أيضاً : هـ ر . إدريس فى : Annales de l'Institut d'etudes Orientales 13 (1955) , PP . 55 - 6 . حيث وردت حكاية عنه مقتبسة من مصدر إسلامى .

فى العصور الوسطى ؛ ور . نسيم بن يعقوب ، وكان أيضاً عالماً شهيراً ومؤلفاً [١] .
وربما كان سبب ذلك إما لأن هؤلاء الرجال لم يُشغلوا أنفسهم بالأعمال التجارية ، أو أنه فى حالة قيامهم بذلك وجهوا نشاطهم إلى أقطار أخرى غير مصر . وكما هو معروف تماماً ، فإن إبنه نسيم كانت متزوجة من ابن صمويل ، ناجد غرناطة بأسبانيا .

أهمية وثائق الجنيزة لتاريخ تونس :

برغم أن وثائق الجنيزة التى ناقشها جاءت أصلاً من مجتمع دينى وحيدمميز ، إلا أن هذه الوثائق لها علاقة بتاريخ تونس عموماً . فهى تتعامل مع موضوعات كالواردات والصادرات ، والأسعار والصناعة والملاحة ، كذلك مع كل ما يتصل بالوضع فى البلاد ، وهى بذلك تُلقى أضواءً جانبية هامة على اقتصادها وحياتها الاجتماعية . ولقد صُور التاريخ السياسى فى هذه الوثائق بدرجة أقل ، وذلك لسببين . فالخطابات كانت تؤرخ بالأيام والشهور ، وليس كما هو معروف بالسنين . ولذلك ، فمن الممكن تحديد التاريخ الحقيقى للخطاب إذا كان يشير إلى حادث ، معروف تاريخه لنا من المصادر الأدبية . وعلى هذا النحو ، نقرأ فى خطاب هام عن حملة شرف الدولة (المعز بن باديس) على طرابلس فى ١٠٢٢ / ٢٣ [٢] ، وفى خطاب آخر مساوله فى الأهمية ، نقرأ عن وفاة قائد المرتزقه المسلم ابن ثُمنه فى سنة ١٠٦٢ ، وفى ثالث نقرأ عن إغارة هذا القائد على جرجينتى Giregnti[٣]، وفى الرابع نقرأ عن نصر السلطان تميم على قائد صفاقس المتمردفى ١٠٦٣/٦٤ ، وهنالك ، بالطبع ، شهادات كثيرة هامة على تخريب القيروان والمدن

---

(١) كتب العالم التونسى الشهير ح . ح . عبد الوهاب (هو حسن حسين عبد الوهاب) مقالاً عنه فى الندوة ، تونس ١٩٥٣ . ولقد قام Mann . لبنشر خطاب من القيروان لنسيم بن يعقوب هذا ، مكتوباً باللغة العربية ، مع نسخة طبق الأصل فى كتابه Texts and Studies I, PP.142 - 5 وتحتاج نسخة مان إلى بعض التصويبات فى بعض أجزاء منها .

(٢) انظر ، ابن الأثير ، الكامل ، جـ ٩ ، ص ٢٣٠ - ٢٣١ .

(٣) تكلمت وثيقة الجنيزة عن غارة ، أو غزو جرجنيتى لا عن فتحها . وذلك فى الخمسينات من القرن الحادى عشر . ولقد أخذ الغزاة المليوسات ، ولكنهم تركوا مائة قربة زيت - وبالتأكيد لأنها كانت ثقيلة عليهم ، وذلك من سفينة كانت مبحرة من المهدية طريق المزارة فى صقلية إلى الاسكندرية .

الداخلية على يد غزاة البدو ، حوالى ١٠٥٧ وعن معاناة المهدية والمدن الساحلية على يد الإيطاليين حوالى ١٠٨٧ . ولا يزال غياب التواريخ المحددة فى هذه الوثائق أمراً مُر بكا . ثانياً ، فلقد أتلفت مضامين الإشارات إلى الأحداث السياسية ، وذلك فى الغالب لاستخدام اللغة الرمزية والإشارة إليها مشافهة ؛ ذلك لأن كُتاب هذه الخطابات كانوا رجال أعمال حريصين لا يريدون أن يدخلوا فى متاعب ، فى حالة وقوع خطاباتهم فى أيدى أُناس يتحكمون فى مصائرهم . ولا تزال ، أوراق الجنيزة حتى الآن تقدم الزاد للفكر وللمؤرخين المهتمين بتاريخ تونس السياسى . ومازالت عالقة فى ذهنى ، خاصةً ، تلك الفقرات التى وردت فى خطابات جاءت من القيروان تأسف على انهيار مسلمى الغرب العام خلال العشرات الأولى من القرن الحادى عشر ، قبل غزو البدو الرُحل « الحجازيين » بوقت طويل ، كما أطلقت عليهم وثائق الجنيزة . وفى بداية القرن ، كتب قيروانى غاضب إلى وكيل أعماله فى القاهرة قائلاً : « أن القليل الذى نملكه هنا فى الغرب يساوى أكثر من الكثير الذى تمتلكه عندك » (١) . وفى خطاب كُتب حوالى ١٠٤٠ ، يهنئ مواطن قيروانى آخر المُرسل إليه لزواجه من عائلة يهودية بمصر وعزمه على الاقامة فيها لأن ، « الغرب كله لم يعد يسوى شيئاً بالمرة » ، وفى خطاب تاريخه ٩ أغسطس ١٠٤٨ ، وصُفت القيروان بأنها مدينة « ضعيفة » أى « فقيرة » ، « وبمجرد أن تصلها بضائع بكميات كبيرة فإن هذه البضائع لا تُباع » (٢) . وقبل ذلك ببعض الوقت ، يسأل يوسف بيرتيشيا ، وهو أحد زعماء مجتمع اليهود فى شمال أفريقية فى ذلك الوقت ، صديقه فى الأعمال فى القاهرة

(١) David Kaufmann Coll., Budapest, ms . Geniza 13, verso , 1. 22 .

(٢) Bodleian ms. Heb . a . s . F 17, Catalogue Nenbauer Cowley no . 2805, no . 17 TS 20, 69, Lines 13 - 14, s .

عما إذا كان لم يستطيع مساعدته فى ترك البلاد (١) .

التونسيون المسلمون فى وثائق الجنيزة

إضافة إلى ما مضى ،فإنه ربما لا يكون زائداً عن اللزوم أن نذكر بأن هنالك عدداً لا بأس به من المسلمين قد ورد ذكرهم فى أوراق الجنيزة التى ترجع إلى ذلك الوقت . وبغض النظر عما يقوله المذهب المالكى أو المذهب الإسماعيلى ، فإن هنالك مسلمين قد أقاموا شركات تجارية مع مواطنى بلدهم من اليهود . وبدت بيوت الأعمال الكبيرة بيوتاً إسلامية ، وكذلك كانت الأعمال المصرفية فى أيدى المسلمين أكثر منها فى أيدى اليهود . ونقرأ عن رجل واسع الجاه إستدان من التجار بمبلغ ٤٠٠٠ ديناراً ذهباً ولما عجز عن الوفاء بما عليه ، حكمت الحكومة عليه بأن يدفع للتجار الأجانب ، على أن يصبر التجار المحليون حتى تُقلع السفن . وكانت الأموال والبضائع تودع طرف رجال الأعمال المسلمين الذين كانوا يسافرون مع القوافل البرية أو بالسفن ، فى الوقت الذى كان فيه معظم ربابنة السفن المذكورين (إن لم يكونوا جميعهم) مسلمين . ونحن نجد فى أوراق الجنيزة أدعية وتمنيات طيبة للتجار المسلمين ، كذلك نجد أن اليهود كانوا يزورون بيوت شركائهم فى العمل من المسلمين ويهنئونهم فى أيام الأعياد .

الحياة الاقتصادية فى تونس وصادراتها

إن أهم عطاء كنا نتوقعه من أوراق الجنيزة المذكورة ، هو أن تمدنا بمعلومات عن الحياة الإقتصادية لذلك الإقليم .

فلقد كانت « المواسم » أعظم أيام رجال الأعمال وأهمها ، وهى الأسواق المرتبطة بوصول السفن خلال الصيف والقوافل التجارية على مدى العام ، ولكن خاصة فى الشتاء . ووفقاً لما ذكرته وثيقة من هذه الوثائق ، فإن أحد هذه المواسم دام عشرين يوماً. وكان كثير من التجار المسافرين للخارج أثناء الصيف و «يُشتون»

---

(١) انظر S. Assaf. J.N. Epstein Jubilee Volume, Jerusalem, 1950, P. 185.

فى القيروان يبيعون أثناء وقت فراغهم بضائعهم ويتلكأون فى تخزين بضائعهم فى المخازن لرحلاتهم القادمة . وفى الوقت الذى كان فيه تبادل البضائع هو السمة الرئيسية لتجارة البحر المتوسط (وليس الدفع نقداً) ، كان ذلك الأمر أيضاً متبعاً فى تونس ، فإنا نرى ، بالإضافة إلى هذا ، مجرى لا ينقطع من الذهب والفضة يتدفق عبر الشرق ؛ ويُمكن أن يُقال حقاً بأن هذه المعادن الثمينة كانت من سلع هذه البلاد الهامة المصدرة . ولا نسمع إلا فى حالات نادرة للغاية عن الدفع نقداً للغرب ، وفى تلك الحالة تكون العُملة المدفوع بها عملة فضية قديمة غير متعامل بها ، ونسمع بأن هذه الفضة المُرسلة تُصهر فى القيروان .

ولقد تميزت البضائع المصدرة من تونس فى نوعها وفى حجمها . وتأتى أول السلع المصدرة من المصنوعات المحلية من مختلف الأشكال ، وبخاصة « السوسى » الشهير ، وهو ما يُعنى باطلاقه على المركز الصناعى الكبير فى سوسه [1] . ومنسوجات سوسه صُنعت أساساً من الكتان ، المستورد بكميات كبيرة من مصر ، أو من القطن المزروع محلياً أو من خليط الاثنين . وحين كان السوسى يُصنع من الحرير أو من القماش الحريرى المشجر أو من خامات خاصة ثمينة ، كان يُشار إلى ذلك فى تلك الحالة بوضوح .

وارتبطت بتجارة المنسوجات التجارة فى السجاد من كل الأصناف [2] . وهنالك نوع قيم للغاية ومفضل عُرف باسم « القيلة » أو العرش ؛ وهو يتكون من قطعتين من لون أخضر متعدد كان يُصنع فى قابس .

---

(١) انظر ، الفصل التاسع .

(٢) معظم أشكال السجاد التى ناقشها جاستون فييت G. Wiet فى مقاله :
Tapis Egyptiens, Arabica 6 (Paris 1959), PP. 1 - 24
تظهر فى هذه الأوراق التى نقوم بمناقشتها .

والسلعة الثانية الأهمية فى التصدير هى الحرير بكل أنواعه وأشكاله المصقولة . ويبدو أن لدينا معلومات عن هذه السلعة أكثر من غيرها من السلع . وانا نسمع عن أنواع أسبانية وصقلية - وكذلك عن نوع سرقسطة ، ويبدو أن هذه الأصناف وردت لإعادة تصديرها .

وتأتى المعادن كسلعة ثالثة كبرى للتصدير . فلقد وردت فى قوائم المعادن المستوردة من تونس : النحاس ، والرصاص ، والصفيح وأشكال من الزئبق ، مع قليل من المصنوعات المعدنية . على أن الحديد الذى يبرز بكميات كبيرة فى تجارة الهند ، يندر ذكره فى هذه الوثائق التى نناقشها . وإذا ما كان تجار اليهود لم يقبلوا على الاتجار فى الحديد من البحر المتوسط فى ذلك الوقت ، أو إذا ما كانت تجارة الحديد كانت محدودة عموماً آنذاك ، فإن على المختصين واجب تحديد ذلك .

أما عن المنتجات الزراعية ، فيأتى الزيت ومستخرجاته مثل الصابون ، فى الدرجة الأولى من الأهمية ، ويأتى الشمع (لا العسل) كسلعة هامة مصدرة ، كذلك الزعفران نبات الصباغة والقطران . كذلك كان قشر اللوز ذا أهمية ملحوظة . وكانت التونة المملحة سلعة تصدر إلى مصر بكميات أكبر مما هى عليه الآن .

ولم أستطع أن أعطى رأيا قاطعاً حول رسائل القمح المذكورة فى الجنيزة والمصدرة من تونس إلى مصر . وتبدو الكميات المرسلة والمحصورة حتى الآن قليلة للغاية بالنسبة للاغراض التجارية . وربما كان القمح يُطلب فى الربيع من تونس حين يكون النيل منخفضاً وتكون الأسعار مرتفعة فى مصر . أو هل كان مذاق الخبز المصنوع من قمح تونس يختلف عن ذاك المصنوع من القمح المصرى ، وأن التونسيين المغتربين لم يريدوا أن يُغيروا من وجبتهم المعتادة ؟

وكانت الحيوانات المستخدمة فى الزراعة كثيرة للغاية فى تونس فى ذلك الوقت . وكانت جلود الحيوانات « النطع » ، واحدة من الصادرات الأساسية ، وكان من النادر غيابها فى أى سلع كبيرة مصدرة إلى الشرق . ومن ناحية أخرى ، فلقد لعب الصوف دوراً لا يمكن اغفاله فى التجارة عبر البحار - كما أفادت بذلك مصادرنا .

وغنى عن القول ، أن عقود المرجان ، المنظومة وغير المنظومة ، جاءت تضرب الرقم القياسى فى الصادرات ، كما كان الحال عليه زمن الرومان . وجاءت أسعار هذه السلعة رخيصة بسبب كثرة الكميات المصدرة منها .

وأخيراً ، يأتى دور الكتب وكان هذا أمرا مميزاً لصادرات تونس فلقد كانت الكتب بالعبرية وبالعربية - سلعة هامة للتصدير إلى الشرق . وكانت القيروان مركزاً هاماً للتعليم ومركزاً نشطاً فى إنتاج الكتب ، ولقد كان تجار الكتب شغوفين بأن يضموا لمكتباتهم أشهر كتب العلماء كما هو الحال عليه اليوم . وعلى هذا النحو يكتب ابن عم نهرى السابق الذكر ، الذى كان عميلاً نشطاً فى تجارة الكتب ، يكتب إليه من الاسكندرية قائلا : « لقد سمعت أن ، ابن أخت الديان (قاضى القيروان اليهودى) قد مات . وأنه يمتلك مجموعات التشريعات المختارة وكتبا من مكتبات أسيادنا ، نسيم ، وحنانيل،وبريتشيا ؛ أرجو أن تضع ذلك فى اعتبارك » [١] . وفى خطاب آخر للشخص نفسه ، يُبين تاجر عالم من المهدية بأن الحياة فى تونس أصبحت لا تُطاق . وإن الشئ الوحيد الذى جعله يظل باقياً هناك هو أمله فى إحراز بعض الكتب النادرة من مكتبات كبار العلماء الذين كانوا يعيشون فى ذلك القطر [٢] .

(١) TS 10 J 20, F. 18 verso, 11. 4 - 6 (No. 36 of Mr. Michael's collection of the Papers of Nahray b. Nissim)
عن الأسماء التى ذكرت هنا انظر ص ٣١٧ وص ٣١٤ .

(٢) TS NS J 271.

الـــواردات

ليست هنالك أية إشارة عن محاولة إحصاء البضائع المصدرة إلى تونس خلال القرن الحادى عشر . ومن الممكن أن تأتى هذه الواردات تحت قائمة السلع التى كان يحتاجها أى مجتمع متحضر من مجتمعات البحر المتوسط فى ذلك العهد . ولقد كانت هنالك ، بالطبع ، التوابل الشرقية والعطور ، وبخاصة التوابل ذات الأهمية القصوى آنذاك مثل الفلفل ، والدارصينى (القرفة) ، والقرنفل ، والزنجبيل ، والمر ، والمسك والكافور ، ونباتات الصباغة ، وفوق ذلك كله تأتى النيلة والبقم ، والدهانات ، وبخاصة اللك وهو دهان من نوع خاص وكان هاماً لتونس ، كذلك قائمة النباتات الطبية والعقاقير ، والتى ترد عادة من أجزاء عديدة من بلدان العالم القديم وكل منها يحمل اسماً غريباً ، كذلك بعض المواد الكيميائية ، وعلى رأسها ملح الأمونيوم ، وبعض العروق الجيدة، وبعض خامات تصنيع الجواهر، مثل اللؤلؤ ، والأحجار الكريمة ، والفيروز ، وأنواع مختلفة من الخرز ، كذلك بعض أصناف الأصداف الصغيرة . أما من المواد الغذائية ، فكان أهمها السكر ومربى الورد .

على أن هنالك ، إحدى الحاصلات فاقت فى كميتها وفى قيمتها غيرها من البضائع المستوردة ، وهذه الغلة هى الكتان المصرى ، الذى تظهر لنا فيه أكثر من سبع عشر نوعاً فى أوراق الجنيزة . وكان الكتان هو السلعة المعتاد شحنها إلى تونس حتى إننا نجد فى إحدى الخطابات ما نصه : « إنى أرسل لك عدولاً (بالات [1]) كثيرة ، دون أن أحدد لك ما هو موجود بها ، لأنه من المعروف أن ما بها كتان [2] » . ومن هذا الكتان ، صنعت السوسيات الشهيرة وأنواع تونسية أخرى من الأقمشة ، التى كانت بدورها تصدر إلى الشرق .

---

(١) العدل يحتوى عادة على ٥٠٠ رطل ، مربوطة ربطة واحدة . والوزن الحقيقى المستعمل كان حوالى ٤٩٠ رطلا ، ولكن كان فى الغالب ينقص كثيرا .

(٢) بالطبع ، فإن قائمة الشحنة ، التذكرة أو الرقعة ، التى كانت تُرسل منفردة (بعضها قد تخلف) ، كان بها الوزن الحقيقى وقيمة كل بالة وكذلك فى الغالب تحتوى على نوع الكتان المشار إليه .

بالإضافة إلى هذه المواد الخام ، فهنالك أنواع كثيرة مختلفة من القماش المصنوع تصدر إلى تونس . فلقد كان لأغنياء القيروان تذوق مُفرط للمنسوجات الغالية الثمن والزاهية الألوان وخاصة تلك التى ترد من بلاد إيران . وعُرفت المنسوجات المشار إليها باسم الأعلاق ، وهى قطع ذات قيمة خاصة ، تباع بمفردها عن الملبوسات الأخرى التى كانت تباع فى أعداد كبيرة وخاصة بين تلك التى وجُدت بين الملبوسات المستوردة .

الأسعار والنقود

كان ذكاء العمل هاماً فى العصور الوسطى أهميته فى هذه الأيام . لذلك ، نجد معلومات كثيرة عن الأسعار - وليست الأسعار الحقيقية المطلوبة أو المرغوب فيها ، لكنا نجد « أسعار السوق » ، وأحيانا نجد قوائم مطولة لها . وبالنسبة للقيروان لدينا حتى الأسعار الخاصة لقائمتين من هذا القبيل كتبهما شخص واحد وأرسلهما لشخص واحد لا يفرق الزمن بينهما عن أربعة أيام ، ومن خلال الخطابين المشار إليهما نلمح تضاربات بسيطة فى الأسعار .

وهذا الموضوع الواسع لا نستطيع أن نلمسه فى هذا المجال . غير أننا نستطيع أن نستنبط قاعدتين أساسيتين من مئات التفاصيل وهما : أن أسعار السلع المصدرة والمستوردة تُبين ثباتا مُذهلا لمستوى معظم الأسعار العالمية خلال قرن من الزمان . كذلك فإن التقلبات فى الأسعار تنشأ نتيجة التغيرات فى العرض وفى الطلب (الذى يتضح فى الخطابات) ، وظروف الحرب أو خطر القرصنة الكبير ، أو عدم وصول السفن المتوقع وصولها أو وصول سفن غير متوقعة ، يجب أن يوضع أيضا فى الاعتبار . وفى الجانب الآخر ، فلقد أظهر تقلب أسعار السلعتين المميزتين الرئيسيتين للبلاد وهما القمح والزيت بين الصعود والهبوط بشكل لا يمكن تصديقه فى خلال سنوات متتابعة - وهذه حقيقة مميزة أشارت المصادر الأدبية بعض الشئ إليها . ويدل الثبات النسبى للأسعار على الثبات النسبى للعملة . والنقود فى أوراق الجنيزة تشكل موضوعاً مُربكاً لكثرة إسهابها فيه . على أنه كلما كان لدينا المزيد

من المادة العلمية فى هذا الخصوص كلما كان إتجاهنا الحقيقى نحوه واضحا. ولقد كانت الدنانير الفاطمية التى ضُربت فى المشرق هى وحدة قياس العملة وهى « جواز الشرق » . ولقد كانت قيمة العملات الفضية المرسلة من تونس تتغير قيمتها وفقاً للضرب ، وللعصر ، وحالة العملات الأخرى . ولقد كانت هنالك ثلاثة أنواع مختلفة من الدراهم ، الأول الذى كانت قيمته بالنسبة للدينار ١ : ١٢ - ١٦ ، والثانى ، وهو المعتاد ، ١ : ٣٦ (بتفاوت ما بين ١ : ٣٣ ، ٣ إلى ٥٠) والثالث ، مجموعة كاملة ، تختلف وفقا لأسماء ضاربيها أو بسبب اعتبارات أخرى ، وهى تتغير قيمتها ما بين ١ : ١٢٥ - ٢٦٠ ، وتصل فى المتوسط إلى ١ : ٢٠٠ ، وفى حالة استثنائية واحدة انحدرت قيمته إلى ١ : ١٦٠٠ [١] . وتردد فى الجنيزة ذكر ارباع الدنانير التابعة لصقلية أو التاريز [٢] ، وفى سنة ١٠٦٣ كان الفلفل يُباع فقط فى المهدية بعملات صقلية وبيزا [٣] .

---

(١) هنالك خطاب كتب فى حوالى عام ١٠٦٠ يوجد ضمن مجموعة بودلين Bodleian ms. Heb 2834 . N 350 b 13 , F. 49 Catalogue. Neubauer - Cowley وتقرأ فى السطر ٢٨ من هذا الخطاب ما نصه : « ثم ذهبت إلى سوسة (من المهدية) لأرى العائلة ولا بيع السلعة التى أحضرتها معى (وكانت بالطبع كتان من مصر) . وحين رحلت ، كان سعر التحويل أقل من ٢٠٠ . وصار الدرهم أثناء وجودى يساوى ١٦٠٠ نقداً . وبذلك تناقصت قيمة الدينار وصارت قيمته قيمة القيراط (ويقول الكاتب مع بعض المبالغة ، بأن قيمة درهم (الفضة) قد تناقصت حتى صارت بنسبة ١ / ٢٤ ، لأن الدينار يساوى ٢٤ قيراطاً) .

(٢) ودون أن نرغب فى أن نقدم نظرية جديدة بصدد المجادلات الكثيرة بصدد هذه التسمية ، فإنى أود أن ألفت إنتباه القارئ إلى حقيقة تحدثت عنها وثائق الجنيزة وهى الدنانير « الطازجة » وفى العربية عرف الدينار الطازج باسم الدينار الطرى ، وفى الخطاب المشار إليه (نشير إلى دينار الخليفة المعز الفاطمى « ٩٧٦ - ٩٩٦ » . وعلى ذلك فمن المحتمل أن تكون هذه التسمية لها صلة بتسميته ربع الدينار النورماندى .

(٣) TS 16. 163.

شحن البضائع بحراً

هنالك اختلاف واضح فى أمر شحن البضائع فى النصف الأول من القرن الحادى عشر عنه فى النصف الثانى من هذا القرن . فبينما أشير إلى تكرار قيام القوافل التجارية بطريق البر فى وقت مبكر من هذه الحقبة ، نجد فى الحقبة الثانية ، إشارات بحجم كبير إلى هذه التجارة المنقولة عبر البحر . ويبدو أن غزو البدو لشمال إفريقية جعل حركة المرور التجارية البرية أمراً متعذراً .

وتُسهب الجنيزة فى معلوماتها حول الحركة التجارية البحرية . وكان لتونس أكثر من نصيبها فى هذا النشاط الاقتصادى . وأننا نقرأ كثيراً عن « مركب السلطان » وكان من الواضح أن الإشارة فى تلك الحقبة كانت لحاكم تونس . وفى إحدى المرات - ويبدو أن ذلك كان بسبب حالة الحرب - لم تقم سفن برحلات فى البحر إلى مصر سوى سفينة السلطان ، وأستطاع جوده بن يوسف ، وهو من أشهر رجالات اليهود فى القيروان والذى سبق ذكره ، أن يحصل على إذن خاص بإرسال بضائع تخصه وتخص ثلاثة من زملائه فى الأعمال على ظهر هذه السفينة . [1] وهنالك سفن كانت تُسمى بأسماء خاصة مثل « الميمون » و « المبارك » ، ويبدو أنها كانت سفناً حكومية . كذلك أشير إلى السفن التى كانت تملكها « السيدة الجليلة » ، وربما كانت هذه السيدة هى « أم العُلُو » ، أخت السلطان المعز . وكانت قد تسلمت مليون دينار صداقا لها وكانت تريد إستثمار رأسمالها بطريقة ما .

---

(١) على أنه نُصح بالا يحزم بضائعه فى بالات عادية (انظر العدل ص ٣٢٢) ولكن فى « بركالوات » (طردزنته ٢٠٠ رطل أسمياً) حتى تصبح السفينة سهلة الانقياد فى حالة تعرضها لهجوم العدو .

وإن كلمة بركالو ، التى كانت شائعة للغاية ، يبدو أنها مشتقة من بركة أو من برقة ، مثل الكلمة الايطالية الجديدة بركاتا Barcata ، بمعنى حمولة السفينة ، وباركولو Barcaiuolo ، بمعنى البحار .

ولذلك من الواضح ، أنها اشترت سفناً ، كما تفعل نساء الملوك حتى مارى انطوانيت [1] . وأشير فى الجنيزة كثيراً أيضاً إلى مركب القائد .

وأخيراً ، علينا أن نشير إلى جبارة بن مُكثر ، أمير برقة ، الذى كان تحت سيادة تونس [2] . والذى ورد اسمه كثيرا فى الجنيزة على أنه قرصان مريع ، وحامل للبضائع وحام للسفن من خطر القراصنة الآخرين ، وهى ثلاثة أدوار كانت تسير مع بعضها البعض فى ذلك الوقت .

وكانت هنالك سفن خاصة كثيرة يمتلكها الأهالى التونسيون . على أن ، إثبات ذلك ، سوف يتأخر قليلاً حتى يجرى الفحص الكامل لوثائق الجنيزة الخاصة بالإبحار فى البحر المتوسط . وكانت الأسماء عادة تُسمى بأسماء أصحابها أو ربابنتها أو كانت تسمى بأسماء خيالية ، مثل « المعضد » ، سفينة الجزار (وربما سُميت كذلك لسرعتها فى قطع الأمواج) و « عبور » (أسطع نجم فى السماء) و « عروس » وغيرها . وكان من النادر أن تتسمى هذه السفن بأسماء الموانى ، مثل المركب التى تردد ذكرها كثيراً وهى « مركب البنزرتى » وهى سفينة يمتلكها رجل من بنزرت . ولقد كان المغاربة عموماً ، والتونسيون خصوصاً ، ذوى سمعة حميدة ، بأنهم ملاحون مهرة ، ولذلك نجد أن كل فقراء المغاربة الذين وُجدوا فى القاهرة قد أكرهوا على الخدمة ، دون تمييز ، فى الاسطول المصرى [3] .

---

(١) أنظر ، E . Fagnan, sL - Bayano'L - Mogrib , slger igoi , PP . 406 - 6 من المحتمل أن الصداق الحقيقى كان كسراً من هذا الرقم ولقد وهبت السيدة ثياب الفخر وأفضالا أخرى على أحد التاهرتيين ، الذى كان من المحتمل أحد وكلائها ويقترح الأستاذ هـ ، أدريس ، الذى تكرم بقراءة المخطوطة بهذا الأمر ، بأن لقب « السيدة الجليلة » ربما كان يشير إلي عمة السلطان المعز أم هلال .

(٢) (حوالى ١٠٥١ / ٢ ، على أن برقة . Fagnan . OP . cit . P . 432 قد سلمها الحاكم الحالى إلى والد المعز فى ١٠١٢ / ١٣ ، انظر نفس المصدر ، ص ٣٨٥)

(٣) المقريزى ، الخطط ، طبعة بولاق ١٢٧٠ / ١٨٥٣ ، جـ ١ ، ص ٣٦٨ .

شخصية تونس

لقد شكل التونسيون اليهود ، الذين نقوم بمناقشة رسائلهم في هذا البحث مجتمعاً ميسوراً لأن تونس في القرن العاشر وفي النصف الأول من القرن الحادي عشر قد هيأت لبني جلدتها كل الظروف المناسبة لازدهارهم ورقي شأنهم . ولقد كانت تونس بلاداً ، كما يقول التلمود ، « كان علماؤها هم ملوكها » ولقد تساوى علماء اليهود في مجتمعهم مع علماء المسلمين في مجتمعهم في أخذ المركز القيادي الأقتصادي والاجتماعي في هذا القطر . ولقد أعطانا ذلك الأمر الفرصة للأشارة إلى علماء يهود مشهورين وقادة لمجتمع اليهود في القرن الحادي عشر . ويكفي أن نذكر من علماء القرن السابق العالم اليهودي اسحق الإسرائيلي ، وهو واحد من أعظم من كتب في الطب في العصور الوسطى وأشهرهم ، وكذلك تلميذه دوناش بن تميم . ولم يظهر الجو العلمي في تونس فقط من خلال الأجابات الدينية اليهودية ، ولكن ظهر أيضاً في الخطابات الشخصية وفي خطابات الأعمال . وأحسن مثل لذلك يتجلى في خطاب أرسله تاجر وعالم في سنة ١٠٦٢ أو قبل ذلك بقليل ، أرسله من المهدية إلى الفسطاط ، يهنئ فيه أخاه الأصغر في مناسبة أول عيد ميلاد لأبنه وبعد ذلك أخذ في مناقشة بعض الأعمال وبعض الأمور العامة . وبرغم الموضوعات الكثيرة التي طرقها في الخطاب ، إلا أنه أخذ يؤكد في وضوح شديد لأخيه أنه ، برغم انشغاله الشديد في أعمال كبيرة ، لم يتوان عن دراسة التوراة ، والمشنا والتلمود . وذكر أنه يقوم بتدارس ذلك تحت أشراف « سيده » (رابي) أصله من مواطني تونس ، والذي كان من المحقق أن يؤدي مقدمه إلى مصر إلى حركة احياء للدراسات الدينية اليهودية في ذلك القطر . ولقد إتبع هذا الرابي طريقة العلامة التونسي الكبير الذي سبق ذكره وهو ، نسيم بن يعقوب الذي كان مازال حياً حتى كتابة ذلك الخطاب . ولقد أهدت كل الأسرة إلى الطفل المولود تشريعات التوراة - وهي هدية قيمة للغاية - وكانت قد فقدت أثناء نهب

القيروان ، ولكنها أسترجعت بدفع فدية عنها للغزاة . ولقد ضاع جزء هام من هذه التشريعات . وتم ، بالطبع ، حفظها في تونس - قبل ارسالها إلى مصر [1] .

وهنالك خاصية أخرى مميزة لتونس فى ذلك الوقت وهى خاصية حب الموسيقى ، وقد كان يُطلق عليها « لعب » فى لغة البلاد الدارجة . وكما هو معروف ، فلقد كان المُعز بن باديس حاكم تونس نفسه موسيقيا كبيراً ، وكما ذكر تونسى شهير فى القرن الرابع عشر ، فإن الناس على دين ملوكهم . ووفقاً لما ورد فى الخطاب السابق الأشارة إليه ، حول أخبار الأحتفال بالطفل المولود فى الفسطاط فلقد أحتفلت عائلته فى المهدية بمقدمه بلعب كثير ، ومن المؤكد أنه لم يكن مصادفة أن تجئ الإجابة الشهيرة ضد الآلات الموسيقية التى بعث بها جاءون بغداد (هاى Hay (المتوفى ١٠٣٨) ، والتى بعث بها إلى أحد علماء القيروان وبعث بأخرى مثلها إلى علماء قابس بتونس .

ولقد سبق أن أشرنا إلى الأسراف فى الملبوسات - والذى يضاف إليه الأسراف فى التطيب - وهو أمر أنهمك فيه الناس فى ذلك الوقت حتى العلماء المشهورون . وهنالك دلائل على كبح هذا الأسراف ، إما بسياسة من الحكومة وإما عُرفياً على يد كبار المسئولين فى الدولة الذين طمعوا فى إقتناء نفيس الملابس لأنفسهم .

وهنالك غرائب مشوقة فى صور الخطابات التى جاءت من تونس ، والتى يؤدى بنا شرحها هنا إلى مجالات بعيدة للغاية . ومن الطبيعى ، أن اللغة المحلية والحكمة والأمثال العامة قد تركت أيضاً صداها فى أوراق الجنيزة . وهنالك تعبيرات مثل « أصباح » بمعنى « حُسن وجمال » ، أو « راخى » بمعنى « رخيص » وهى كلمات تونسية أصلية ، وهنالك مناسبات أخرى كثيرة أستخدمت فيها اللغة المحلية الدارجة ، وخاصة فى الهجاء واستخدام النحو . ومن المعلوم أن معظم كاتبى هذه

---

(١) ترجمها المؤلف إلى الانجليزية فى كتابه : . TS 16 . 179
Readings in Mediterranean Social History .

الخطابات كانوا متوسعين فى السفر ، ولذلك لا نستطيع أن نحدد تماماً هوية الأمثال التى أستخدموها ، وهل جاءت هذه الأمثال من بلادهم الأصلية ، خاصة إذا لم نجدها فى خطابات أخرى من خطابات الجنيزة . وفى حالة واحدة ، نجد مثلاً وارداً كما كان مستعملا فى تونس ، فإن صاحب الخطاب الذى سبق أن لخصناه ، ص ٣٢٦ ، يورد الملاحظة التالية : « كيف أزعل على عشرين ديناراً ، بعد كل ما تركته فى القيروان . هنا ، يقولون على رأى المثل : إذا لم يبقى من زادك الاكسرة خبز ، أطرحها فى البحر » [1] .

وأخيراً فإن التونسيين كانوا دوماً مميزين بأسمائهم . وهنالك أسماء عائلية تشير بوضوح إلى الأصل البربرى أو إلى الأصل الأفريقى القديم، مثل : « ييجو » ، و « سجمار » ، أو « مسنوط » [2]، بينما نجد الأسماء الشخصية مثل : «لبراط»، و « ليماط » أو « دوناش » (وتُكتب فى الغالب « دنش ») تبدو وأنها تنتمى إلى الأصل نفسه . وهنالك عديد من الأسماء تنتهى بحر فى (ون) مثل « عبدون » ، « علون » ، « عزرون » ، « برهون » ، « فضلون » ، « فرحون » ، « فرجون » ، « غانون » ، « حكمون » ، « حيون » ، « كرمون » ، « خلفون » ، « نصرون » ، « ربعون »، « سعدون » ، « سهلون »، « سمحون » ،

---

(١) أذا لم يبقى من زادك الاكعبة ، أطرحها فى البحر .

(٢) لقد لفت نظرى الأستاذ فى Professor - Galland : Orientales Vivantes ecole des Langues فى خطابه المرسل لى بتاريخ ٢٠ مايو ١٩٥٨ إلى :

J.B. Giabot Recueil des Inscriptions libyques (Paris 1940), P . XIX

حيث الأسماء « مسن » MSN تكررت عشرين مرة ، وفى حالتين ورد MSNT (مسنت) وفى حالة واحدة ورد مسنبت MSNBT (رقم ٣٣٠) . وعلى هذه النحو لدينا أصلا ليبيا لأسماء وعلى الأقل اسم عائلة يهودية واحدة ، ورد فى وثائق الجنيزة وفى المصادر الأدبية وهو اسم صمويل بن نسيم مسنوط وهو مؤلف شهير لتفاسير عن العمل وعن أعمال أخرى ، أنظر :

S . Buber : Harkavy Juoilee Volume (St. Petesbury 1908), P . 391, and Qiryat Sepher 38 (1963), P . 287 .

« سيدون » ، « شعقون » ، « شعبون » ، « شَيئون » ، « صلحون » ، « تيون » ، « زيدون » . كذلك هنالك عدد من الأسماء الشائعة للغاية على وزن « فعوُل » مثل : عبود ، حسون ، خَلُوف وعلوش [1] . وأخيراً ، فهنالك أسماء ، في العربية والعبرية ، كانت شائعة في الغرب ، لكنها كانت نادرة للغاية في الشرق (قبل أن يغمره التونسيون أبتداء من ١٠٥٠ فصاعداً) ، حتى أن المرء في امكانه أن يفترض بأن حامليها من أصل مغربي ، وعلى هذا النحو نجد اسم « ميمون » سبع مرات في وثيقة قديمة للغاية من مدينة تونس [2] ، بين أربعين اسم وردت فيها ، ونجد اسم رحاميم (وهي العبرية ككلمة رحيم العربية) ثلاث مرات ، وهي أسماء لم تكن معروفة في مصر في ذلك الوقت . وفي المغرب - ولكن ليس في مصر - نجد الفتيات أحياناً يتسمين بأسماء مستخرجة من التوراة ، مما يشهد على الجو العلمي الزائد الذي كان في تونس .

جنيزات تونس ؟

أود أن أختتم بحثي هذا برفع الأمر إلى علماء الآثار العاملين في أقطار أفريقية القديمة ، بأننا نرى أن يهود تونس كانوا معتادين على ايداع حتى حساباتهم وخطابات أعمالهم في جنيزة الفسطاط ، ولنا أن نتساءل عما إذا كانوا قد فعلوا نفس الشئ في بلادهم . ومن المحتمل أن تكون هنالك أماكن في تونس ، والجزائر وليبيا بظروف مناخية مشابهة لتلك التي في القاهرة ، أي مناسبة لحفظ الأوراق . وربما ، في يوم من الأيام ، تكتشف جنيزة في شمال أفريقية تكون أغنى من جنيزة القاهرة فيما يتصل بالموضوعات التي ناقشناها في هذا المقال .

---

(١) ومعناه « الحمل » في الدارجة المحلية أنظر : †M . Beaussier, Dict . Arabc - Francais, Alger 1958, 5 . V .)

(٢) TS 16 . 177

الفصل السابع عشر

خطابات ووثائق عن تجارة الهند في العصور الوسطى

حتى سنين قليلة خلت ، لم يكن يُعرف وجوداً لأى خطابات أو وثائق تصور لنا أحوال تجارة العصور الوسطى مع الهند سواء على شواطئ المحيط الهندى العربية أو على شواطئه الشرقية . مع أن تجارة الهند كانت بمثابة العمود الفقرى لاقتصاد عالم العصور الوسطى عامة والعالم الإسلامى على وجه الخصوص . وأكثر من أى شئ آخر فقد أنعشت تجارة الهند تجارة المرور العالمية وعززت قيام طبقة التجار الغنية وخلقت روابط حميمة ومثمرة بين أقطار العالم الإسلامى وأقطار الشرق الأقصى من ناحية وبينها وبين أوربا من ناحية أخرى . وفى أواخر أيام العصور الوسطى ، كان البحث عن طريق بحرى مباشر إلى الهند هو الذى أدى إلى كشف أمريكا وكشف أجزاء مجهولة من أرض المعمورة ، وبذلك أفتتح هذا الكشف عصر وحدة كل الجنس البشرى .

ولقد إحتفظت لنا الوثائق المحفوظة فى مدن المماليك الأيطالية وفرنسا وأسبانيا بسجلات تتصل بتجارة هذه البلاد مع أقطار شواطئ البحر المتوسط الجنوبية والشرقية ، وخاصة من القرن الثانى عشر فصاعداً . ولقد كانت هذه التجارة ، إلى حد بعيد ، تجارة مرور أو إعادة تصدير للسلع الشرقية ، وأساساً تلك المستوردة من أقطار المحيط الهندى إلى مصر وفلسطين ولبنان وسوريا . على أنه لم تتبق مثل هذه الأرشيفات ، أو ظلت سليمة فى الأقطار الإسلامية [1] . ولذلك أصبح من الصعب ، وإن لم يكن من المستحيل ، أن نرسم صورة تفصيلية لمثل هذه

---

(١) أنظر : J . Sauvaget - Cl. Cahen : Introduction to the history of the Muslim East, Univ . of Calif Press 1965, P . 16 .

(٢) انظر الفصل العاشر .

الظاهرة الاجتماعية الاقتصادية مثل ظاهرة التجارة العالمية دون مساعدة الخطابات والوثائق لنا والتى تصور كيفية عمل هذه التجارة بالفعل . ولحسن الحظ ، أصبح من الممكن لنا أن نجمع خلال السنوات العشر الأخيرة مجموعة من السجلات ، كُتب معظمها باللغة العربية وبالحروف العبرية ، أمدتنا بكثير من المعلومات المطلوبة فى هذا الخصوص . وترجع السجلات العربية العبرية فى معظمها إلى القرن الثانى عشر الميلادى . ولقد حُفظت أساساً فيما عُرف بأسم جنيزة القاهرة ، وهى موزعة حالياً بين كثير من مكتبات أوربا والولايات المتحدة الأمريكية . وقد ورد أول تقرير عن أوراق الجنيزة المتعلقة بتجارة الهند فى مجلة Speculum ، وهى المجلة الخاصة بالدراسات الأكاديمية الأمريكية للعصور الوسطى ، فى شهر أبريل ١٩٥٤ (١) . وتمت فى غضون ذلك اكتشافات جديدة كثيرة لهذه الوثائق وأصبحت كل المادة المكتشفة عرضة لأعادة فحص منظم . وفى الصفحات التالية سوف يتوفر لنا تقرير مبدئى عن نتائج الفحص الرئيسية المتصلة بهذا الموضوع .

وحتى نبتعد عن سوء الفهم ، أحب أن أشير من البداية إلى أن نصيب تجار اليهود فى تجارة الهند يبدو متواضعاً إذا ما قورن بنصيب غيرهم فيها . وقد جاءت خطابات اليهود التى نبحث فيها فى هذا المجال جاءت لسبب واحد وهو أنها الخطابات الوحيدة التى حُفظت من الضياع .

وقد جاء تعامل مؤلف هذا الكتاب مع هذه المادة القيمة مصادفة تماماً . فبحكم اهتمامى بالتفاعل بين التشريعين الإسلامى واليهودى ، كما بدى واضحاً فى تسجيلات كثيرة لجلسات القضاء التى كان يرأسها الربابنة والتى وُجدت فى الجنيزة ، بدأت فى جمع مثل هذه التسجيلات . وفى أحد الأيام ، بينما كنت أتصفح مجموعة قديمة من أرباض الجنيزة المحفوظة بمكتبة جامعة كمبردج بأنجلترا ،

---

(١) " From the Mediterranean to India : Document on the Trade to India, South Arabia and East Africa from / The Eleventh and Twelveth centuries " . Speculum 29 (1954), PP . 181 - 197 .

فوجئت بوجود مسودات جلسات محكمة تتصل برحلة عمل تجارية إلى الهند قام بها تاجر من مدينة طرابلس الليبية يُدعى يوسف اللبدى . وبفحص مجموعات أخرى من وثائق الجنيزة المحفوظة فى المكتبة نفسها وأثناء التنقل ما بين أكسفورد وكمبردج أستطعت أن أجمع كل أضابير هذه القضية ، التى تشمل تسجيلاً لأحدى عشرة جلسة عُقدت ما بين ٩ نوفمبر ١٠٩٧ و ١٨ أغسطس ١٠٩٨ م . ولقد وجُدت أيضاً أربع وثائق أخرى تتعلق بهذه القضية . وكان ذلك أكتشافاً مُدوياً . وحتى ذلك الوقت ، لم يكن قد نُشر من وثائق الجنيزة المتصلة بتجارة الهند سوى نتف قليلة غير مترابطة (ومن ضمنها واحدة قام بتحقيقها المؤلف) . وإذا كانت مثل هذه المادة الغنية المتصلة بموضوع خلاب مثل موضوع تجارة الهند خلال القرن الحادى عشر لم تسترع إنتباه العلماء حتى ذلك الوقت ، فإننا نتوقع أن تحتوى الجنيزة على موضوعات كثيرة عن هذا الموضوع لم تسجل بعد . ولقد أثبتت زياراتى المتلاحقة للمكتبات المختصة بالأمر أن توهمى هذا كان مبالغاً فيه . وعلى مهل ، أصبحت النتف المتناثرة ذات معنى وأتضحت شخصيات التجار أصحاب الأهمية وشخصيات القيادات الشعبية . وفى المقال الذى كتبته فى عام ١٩٥٤ ، والمشار إليه آنفاً أستطعت أن أكتب بياناً عن مائة وثلاثين ورقة من أوراق الجنيزة التى تتصل بتجارة الهند . وحتى كتابة هذه السطور (يوليو ١٩٦٥) وصل عدد النتف التى لها صلة بالموضوع إلى ثلثمائة وثلاثين . على أننا لا نتوقع زيادة حقيقية إلا بالطبع فى حالة اكتشاف بعض مجموعات جنيزات أخرى .

ويحتاج هذا البحث عن سجلات الجنيزة إلى بعض التوضيح . فكما سبق أن ألمحنا من قبل فإن وثائق الجنيزة ليست أرشيفاً ، لكنها على العكس من ذلك ، فهى أشبه ما تكون بسلة مهملات أُلقيت فيها كتابات إستنفدت أغراضها بعد أن قُطعت الأوراق المكتوبة عليها إلى أجزاء ، وأختلطت محتوياتها بعضها بالبعض الآخر رأساً على عقب [1] . ولذلك وجدنا ورقة من هذه السجلات التى تتصل

(١) انظر ما سبق .

بالقضية المشار إليها آنفاً فى كمبردج ووجدنا الأخرى فى اكسفورد . ولقد حُفظ خطاب مرسل من عدن جنوبى الجزيرة العربية إلى الهند فى ثلاث قطع توزعت على ثلاث مجموعات مختلفة ، كذلك هنالك عشر وثائق أخرى على أقل تقدير جُمعت أجزاؤها من مجموعتين منفصلتين أو من ثلاث مجموعات من المخطوطات .

وعادة مالا توجد علاقة بين قطعة من القطع المحفوظة فى مكتبة وبين القطعة التى تليها فى التسلسل فى المجموعة نفسها . وتحت هذه الظروف ليس أمام الدارس من سبيل إلا أن يمعن النظر فى كل وثائق الجنيزة الموجودة (وهنالك حوالى عشرة آلاف وثيقة منها) ، وهو عمل يشكل صعوبة ليس فقط بسبب كبر عدد هذه الوثائق ولكن أيضاً بسبب الحالة السيئة لحفظ الكثير منها ، بالاضافة إلى المصاعب الزائدة فى تعبير هذه الوثائق وفى لغتها وفى موضوعها . والفهارس الحالية الموجودة لوثائق الجنيزة ليست ذات فائدة ، لأنها فهارس ليست مفصلة بالقدر الكافى لتوضح إذا ما كانت الوثيقة تشير إلى تجارة الهند أو لا تشير إليها . وعلى سبيل المثال ، نجد أحسن هذه الفهارس المطبوعة وهو فهرس مكتبة بودلين باكسفورد يقدم لنا خطابا واحدا على أنه يتصل بتجارة الهند ، بينما فى الحقيقة يوجد بها ثلاثين وثيقة تتصل بموضوعنا هذا .

على أن هنالك بعض الملابسات الملطفة فى هذا الخصوص . فإن جزءً بارزاً من المادة المحفوظة يُمثل بقايا محفوظات العائلات التجارية أو أفراد هذه العائلات . وحين يتم تجميع هذه القطع المستخرجة من مصدر واحد ، فإننا سنجد الحل لكل ما هو مشكل فى هذا الأمر وسوف نبنى بخصوصه من جديد قصصا مترابطة . وبالمثل ، فكما أن فى كل حقبة من الحقب شخصيات وعائلات معينة تكون لها الصدارة ، فإن الجنيزة كانت مناسبة طيبة لنتعرف منها على شخصيات الحقبة الهامة التى عاشت فيها . وأخيرا فإن الخطابات والعقود وسجلات المحاكمات التى كتبت غالبيتها بشكل واضح حقيقى حتى أن القطع الصغيرة منها احتوت أيضا على قدر واف وواضح من المعلومات .

ولقد استخدم هنا اصطلاح تجارة الهند بالمعنى الواسع للكلمة ، شاملة الأنشطة التجارية والسفر الواسع من موانى البحر الأحمر فى الغرب إلى شواطئ سومطرة وأندونيسيا فى الشرق . مما ينبغى أن نشير إليه فى هذه المناسبة إنه لم يكتشف فى الجنيزة حتى هذه اللحظة خطاب واحد يشير إلى قيام اتصالات مباشرة مع الصين .

ولقد اشتملت الجنيزة أيضا على نتف لا تتصل بمنطقة المحيط الهندى ولكنها تتصل بمشاهير تجار الهند . ولذلك فإننا حين نجد تاجرا خارج الهند فى عام ونجده فى العام التالى فى أسبانيا والمغرب يبيع سلعا شرقية ، نعرف بداهةً أن نشاطه فى أقصى الغرب كان وثيق الصلة بذلك الذى كان فى أقطار المحيط الهندى . بالإضافة إلى ذلك ، فقد أخذ بعين الاعتبار الوثائق التى تلقى الضوء على مكانة ومستوى التجار المعنيين الحضارى . وهنالك صلة غير مباشرة بالموضوع تظهر فى حوالى ثمانين قطعة من الثلثمائة وثلاثين قطعة المشار إليها آنفاً .

ومن ناحية أخرى ، فإن لمئات من أوراق الجنيزة غير المشمولة فى المجموعة التى نتحدث هنا عنها أهمية بالنسبة لتاريخ تجارة الهند . وهى خطابات تتعلق بالتجارة بين بلدان حوض البحر المتوسط ، وخاصة خلال القرن الحادى عشر ، وفيها ورد ذكر منتظم لمنتجات الشرق جنباً إلى جنب مع منتجات البلاد المتعاملة معها مباشرة ولدواعى النفع يجب أن تُبحث أوراق البحر المتوسط هذه لوحدها وعلى انفراد .

وتتألف معظم الأوراق المتعلقة بتجارة الهند من خطابات . وكثير من هذه الخطابات قد أرسل من عدن أو من مدينة أخرى فى جنوب الجزيرة العربية ، أو من ميناء على البحر الأحمر ، أو من الهند إلى عاصمة مصر أو بالعكس . وبعض هذه الخطابات الأخر - وهو الأكثر أهمية - قد أرسل من عدن إلى الهند أو بالعكس ، أو حتى من مكان ما فى الهند إلى مكان آخر . وما زالت حتى الآن توجد أشياء متبادلة بين الجزيرة العربية وبين موانى البحر الأحمر . ومن المدهش أن كل هذه الخطابات قد وجدت طريقها إلى جنيزة القاهرة . ومن المؤكد أن كثيرا من هذه

الخطابات قد استبقى فى الهند (التى لا يسمح مناخها وتربتها بحفظ الأوراق) لعدد من السنين ثم صُدرت فى البحر عن طريق الجزيرة العربية إلى ميناء البحر الأحمر ومنه سارت فى صحراء موحشة حتى وصلت إلى مدينة على النيل . ولم تكن الرحلة عبر النيل ، والتى كانت تستغرق عدة أسابيع ، آمنة من المخاطر . وبرغم كل هذه المشاق ، احتفظ التجار بسجلاتهم لوقت طويل للغاية من أجل حماية حقوقهم . ولم يكن التشريع الإسلامى والتشريع اليهودى لتلك الحقبة يعرف نظام المصادرة أو تحديد الملكية . وكما يقول المثل العربى الدارج « المفلس يدّور فى حسابات أبيه » (بحثا عن حق ضائع له عند أحد المدينين) .

وبسبب مخاطر المواصلات ، كانت الخطابات تُرسل عادةً من نسختين أو ثلاث على سفينتين مختلفتين أو ثلاث ، وهنالك روايات كثيرة وردت فى وثائق الجنيزة أشارت إلى هذه العادة . وقد وجدت نسخاً كثيرة مكررة مرتين أو ثلاثة من خطاب واحد . وهذا بالطبع دليل على أن كل النسخ المتصلة بالمواضيع المطروحة قد وصلت سالمة وحملها من تسلمها طوال الطريق من الهند إلى عاصمة مصر . وهنالك نسخ متعددة من خطاب واحد كُتبت بأياد مختلفة ، تبين لنا حقيقة إستخدام أكثر من كاتب فى كتابة هذه الخطابات . وكانت النسخة الأصلية التى يكتبها رئيس الكُتاب تُرسل أيضاً فى بعض الأحيان .

ولقد وُجدت فى الجنيزة خطابات عائلية مُرسله قليلة ، أعنى ، من عدن إلى صقلية ، أو من دهلك فى أقصى جنوب البحر الأحمر إلى طرابلس الليبية ، أو من الاسكندرية إلى الهند ، ولكن لم توجد أية خطابات عمل أرسلت من مكان ما فى جنوب شرق مصر إلى بلد على البحر المتوسط غربى مصر أو العكس . وكان ذلك الأمر نادراً حدوثه . وبالأحرى ، فإن ذلك يشير إلى أن الفسطاط كانت آخر طريق تجارة البحر المتوسط وتجارة الهند . وبالرغم من أن معظم مسافرى الهند قد جاءوا من بلاد غرب البحر المتوسط ، كما سنرى حالاً ، إلا أنه كان من المتعذر أن تتم الأعمال التجارية ما بين الهند ، أو حتى الجزيرة العربية أو شرقى أفريقية ،

وصقلية ، وتونس أو أسبانيا مباشرة . ولقد كان تقلب الأسعار فى بورصة الفسطاط المالية كبيراً ، وكان الوقت اللازم للسفر من غرب البحر المتوسط إلى بلدان الشاطئ الهندى طويلاً لدرجة أنه كان من غير المفيد أن يحدد ثمن الشراء ما بين هذه المناطق البعيدة وبعضها البعض . وكان البيع والشراء يتم أساساً فى أسواق الفسطاط . وحتى الشخص الذى كان فى الاسكندرية ، كان يذهب عادة لشراء سلع الشرق من الفسطاط وليس من أى مكان آخر غيرها .

وكانت خطابات الأعمال عادةً ما تُفتح بعبارات مهذبة ومبجلة للغاية ، وكانت تحتل ما بين أربعة سطور وستة عشر سطرا ، حسب الظروف ، وكان فى المتوسط ينحصر ما بين خمسة إلى ثمانية سطور . ويستطيع المرء من الكلمات الواردة فى مقدمة هذه الخطابات أن يدرج المركز الاجتماعى المحترم لكلا المتراسلين ، كذلك يدرك نوعية العلاقة بينهما . ولسوء الحظ ، فقد اعتاد متسلمو الخطابات على تمزيق هذه الديباجة ، التى لم يكن لديهم حاجة فى الرجوع إليها ، وكذلك اعتادوا استغلال الفراغ الموجود على ظهر هذه الرسائل كمسودة . ولما كان ذلك الفراغ يحتوى على الدوام على العنوان ، فإن هذه العادة من وجهة نظرنا جاءت مخيبة لآمالنا . ولنا أن نتساءل عن كيفية تذكر هؤلاء المتسلمين للخطابات أنفسهم أسماء من أرسلها لهم ، ذلك لأن الخطابات عموماً لم تكن موقعة ، ولكنها كانت تحمل اسم المرسل على يسار العنوان . والإجابة على ذلك تنحصر فى أن هوية المرسل كانت معروفة لهم من خطوطهم أو من خطوط كُتابهم .

ويعرف الجزء الأول من نص الخطاب الرئيسى بوصول البضائع والخطابات والرسائل المرسلة أو يعرف بفقدانها وعدم وصولها بسبب غرق السفينة أو هجوم متجرمة البحر . ثم يصف الخطاب بعد ذلك الإجراءات التى تمت حيال أوامر المرسل إليه . وفى الجزء الثانى ، يتحدث الكاتب عن السلع المشحونة بالسفينة كذلك يشير الخطاب ، فى العادة ، إلى مسائل شخصية أو إلى مسائل عامة فى اختصار

ولكن فى بعض الأحيان الأخرى كان يشار إليها تفصيلاً [1] . وقرب الخاتمة تعدد فى الخطاب الهدايا المرافقة للبضاعة المطلوبة ، فى مقطع يفتتح عادة بعبارة : « وأنا مصطحب أيضا معى قوائم لأشياء لا مثيل لها على الإطلاق » . وإنا نجد فى مراسلات البحر المتوسط ، خطاباً من بين خمسين يحوى مثل هذا المقطع ، بينما نجد شيوع هذا المقطع فى الخطابات المسافرة ما بين عدن وساحل ملبار . ولذلك فإن المرء يميل إلى افتراض أن ارتباط الهدايا المنتظم بالسلع التجارية المشحونة بالسفن كان عادة مأخوذة عن تجار الهند .

وبالطبع ، فلقد كان كل خطاب يُختتم بالتحيات إلى أسرة المرسل (بما فيها وكيل أعماله فى الهند ، وهو واحد من عبيده) وإلى أصدقائه . وكانت هذه التحيات بالغة الأهمية بالنسبة لنا ، لأن الأسماء الواردة فيها غالبا ما كانت تمكننا من تحديد هوية المرسل إليه وفى بعض الحالات كانت تحدد لنا هوية الكاتب فى حالة عدم ورود العنوان .

ولقد وجدت مواد لمراسلات خاصة أيضاً بتجار الهند طريقها إلى الجنيزة . وقد عبر المبتدئون فى هذه الأطراف الغريبة عن ذعرهم من المحيط الهندى ، الذى اختلفت مياهه تماماً عن مياه البحر المتوسط الهادئة ، وكذلك حدثونا عن السفن التى كانت تربط أجزائها ببعضها بالحبال بدلا من المسامير ، أو عن الذين يشتكون من وحدتهم ومن حنينهم الزائد للوطن . وكان التجار يرسلون هدايا منزلية وبضائع لإستعمال وإعالة عوائلهم وأقاربهم ، وكذلك هدايا لعلماء دينهم ورؤساء جماعاتهم . وقد حفظت لنا هذه الرسائل بلاغات عن أنواع هذه البضائع المشحونة ، التى تقرر الشكر على استلامها ، وجاءت الهدايا مختلفة إختلافاً كبيرا فى نوعيتها وكانت تتدرج ما بين التوابل الشرقية والمنسوجات الغالية الثمن إلى الأوانى الصينية أو خادمة هندية تبلغ من العمر ٦ سنوات وهى التى سوف تقوم زوجة التاجر بتربيتها فى بيتها حتى تصبح وصيفتها الخاصة .

---

(١) كما فى الخطابات المنشورة فى : " Two Eyewitness Reports on an Expedition of the king of kish against Aden", BSOAS 1612 (1954), PP. 248 - 257.

وبقـدر مـا اسـتطعنا التـحـقق منه ، فـإن التـجـار لم يكونوا ، فى العـادة ، يصطحبون معهم زوجاتهم عند سفرهم إلى أقطار المحيط الهندى . وبسبب اعتياد التاجر على المكوث فصولا عدة أثناء رحلته فى الشرق ، وما يتبع ذلك من فراق لسنين طويلة ، نتج عن ذلك فى بعض الأحيان بعض التوترات التى انعكست أصداؤها فى خطابات الجنيزة . وكذلك ، فقد كانت للسفر ، دون شك ، جوانبه الرومانسية . فلقد امتدح جمال وجاذبية نساء اليمن فى كل من الأدبين العربى والعبرى لهذه الحقبة . ونجد فى إحدى الحالات ، مسافرا من أسبانيا يتزوج فتاة يمنية ، كذلك فقد تزوج وكيل تجار اليهود فى الفسطاط الذائع الصيت فى وثائق الجنيزة ، من سيدة من عدن . ويجب أن يلاحظ أنه لم تكن الزوجات فقط هن اللاتى أظهرن أساهن لطول غياب محبيهن عنهن ، لكنا نرى الوالدين والأبناء والإخوة يفعلون ذلك أيضاً . وعلى العموم ، فلقد جاءت الخطابات العائلية التى وجدت فى الجنيزة مصدرا قيماً زودنا بمعلومات هامة عن الجوانب الاجتماعية فى تجارة أعالى البحار .

وتتكون المجموعة الثانية الكبرى من مجموعات أوراق الجنيزة التى تشير إلى تجارة الهند من وثائق ذات صبغة شرعية . ومن الثابت أن ، التاجر المبحر فى رحلة طويلة للعمل لم يكن يتاجر لحسابه الخاص فحسب ، بل كان يتاجر أيضا للآخرين ، أو أنه كان يعمل فى نفس الوقت وكيلا لغيره ، أو عادة لعديد من المستثمرين . وفى مثل هذه الحالة عليه ترتيب صك « موادعة » أو عقد شركة وفقا للتشريع الإسلامى والتشريع اليهودى . وحين يعود المسافر إلى وطنه ، أو حتى بمجرد أن يصل من الهند إلى عدن ، كان عليه أن يقدم تقريراً عن متعلقاته فى حصة شركائه وأن يودع هذا التقرير عند الربابنة المحليين أو فى المحكمة الإسلامية . كذلك يقوم الشركاء بدورهم بكتابة مخالصة يوضحون فيها أن الصفقة قد أنجزت برضائهم الكامل . ومن الطبيعى ، أن الأمور لم تكن تسير عادة فى يسر . وكانت المنازعات الناشبة عن ذلك تُطرح أمام محكمة الربابنة ، التى كان لها فى جانبها الأكبر الشكل التجارى ، لأن معظم قضاتها كانوا من رجال الأعمال المحنكين . وكان

العُرف والحكمة والخبرة تشكل أساس قراراتهم أكثر من أى قانون مكتوب . ولما كان تحطم السفن أمراً شائعا فى تجارة المحيط الهندى ، لذا كانت تسجل تقريرات عن الأشخاص الذين لقوا حتفهم فى البحر وعن البضائع التى غرقت أو البضائع التى استنقذها الغواصون أمام أقرب محكمة وتبعث هذه التقريرات إلى من يهمهم الأمر . وكانت ممتلكات التجار الذين ماتوا أثناء سفرهم تدون بحرص فى سجلات ، حتى تحفظ وترد إلى ورثتهم سالمة فى أرض الوطن - وبدون شك كانوا يبذلون طاقتهم فى استخلاصها من السلاطين الجشعين الذين وقعت الوفاة فى بلادهم . ولقد انعكس صدى النزاع حول رئاسة الجماعة (التى كانت تعتمد عليها سلامة التجار المحليين) فى الوثائق الشرعية . حتى الأشعار التى كانت تمتدح مزايا هؤلاء الرؤساء لم تكن دون فائدة تاريخية .

وبالإضافة إلى الخطابات والوثائق الشرعية ، فقد احتفظت لنا الجنيزة بكثير من الموضوعات الصغيرة المتعلقة بتجارة الهند . وقد كانت هنالك صحبة البضائع المرسلة مذكرات مصنفة لهذه البضائع ولكميتها وكذلك فى الغالب أيضاً لأسعارها ، وهى تحتوى أيضاً على التعليمات حول كيفية التصرف فيها . ولدينا بعض التقارير عن مصنع للنحاس الأصفر فى الهند ، تحدد الخامات المستعملة والأجور المدفوعة . ولسوء الحظ ، فإن المواد التى من هذا النوع نادرة الوجود بالمرة ، ونخمن أن سبب ذلك يرجع إلى عدم وجود أى تخوف دينى على دمارها ، لأنها لم تكن تحتوى على اسم الله .

وفيما يتعلق بالموضوع المعروض والشخصيات المذكورة ، فإن وثائق الجنيزة المجموعة والتى تتصل بتجارة الهند تشير إلى القضايا التالية :

١ - قضية اللبدى سنة ١٠٩٧ - ١٠٩٨ ، المشار إليها آنفا . ولقد ورد وصف تفصيلى لسفر يوسف اللبدى إلى الهند ، ونشاطه التجارى وتجاريه ، بالإضافة إلى بعض المعلومات عن شخصه وعن بعض الأشخاص الوارد ذكرهم فى القضية فى المقال المشار إليه آنفاً المنشور فى مجلة Speculum[١] ، ونستطيع أن نتتبع أثر هذه العائلة من تجار الهند فى وثائق الجنيزة عبر قرنين ونصف القرن من الزمان .

(١) انظر ما قبله

٢ - أسرة مضمون بن حسن [1] بن بُندار ، وهو صاحب سفينة ووكيل تجار فى عدن . وكان والده وكيل تجار فى عدن زمن رحلة يوسف اللبدى وقد ورد إسمه فى وثائق أخرى فى الجنيزة من النصف الثانى للقرن الحادى عشر الميلادى . وكان مضمون نفسه نشطاً خلال النصف الأول من القرن الثانى عشر (مات سنة ١١٥١م) وخلفه فى عمله ابنه الأكبر . وهنالك مضمون آخر (ابن داود) ، ومن المحتمل أن يكون حفيد مضمون هذا ، وقد أحرز المكانة نفسها حوالى سنة ١٢٢٠ م .

٣ - إبراهيم بن ييجو [2] من المهدية بتونس ، أقام فى الهند خلال عام ١١٣٢ و ١١٤٩ ، وتشكل الخطابات المعنونة إليه والخطابات التى أرسلها خلال هذه الفترة أهم أجزاء أوراق تجارة الهند المحفوظة . وكان ابن ييجو يمتلك أيضاً مصنعاً للنحاس الأصفر في الهند ، يتردد ذكره كثيراً فى الوثائق . وبعد عودته من عدن ، قضى ابن ييجو عدة سنين فى اليمن . على أنه ، بعد أن مات إبنه الوحيد هنالك ، عاد إلى الفسطاط ليزوج إبنته الوحيدة لواحد من أبناء العائلة ، الذى هاجر من تونس إلى صقلية خلال سنى غيابه . ولقد قبل ثلاثة من أبناء أخ تاجر الهند العجوز دعوته وسافروا من بلدة مزاره فى صقلية إلى الفسطاط . ويُحفظ الآن عقد زواج هذه الوريثة الغنية من أكبر أبناء عمها فى مكتبة لنجراد العامة .

٤ - حلفون بن نيثانيل الدمياطى (واسم العائلة ينتسب إلى مدينة دمياط ، وهى ميناء على البحر المتوسط على ذراع النيل الأيمن) وهو من مصر

---

(١) كلمة (بن) تستخدم فى العربية تعبيراً عن الابن . وكان نطق هذه الكلمة قد سبب بعض التغييرات فى الأسماء التى وردت فى الجنيزة .

(٢) اسم عائلته : بنيتشو ، وهو يكتب اليوم بالعربية وبالعبرية (بنيشو) - كما هو وارد فى الجنيزة - وهو اسم شائع اليوم بين كل يهود شمال أفريقيا ، انظر :

Enscnbeth : les Juifs de L'Afrique du Nord, Alger 36 . P 98

وفى رأيه أن اسم تاجر الهند ينطق حقيقة (ييجو) . وعلى هذا الأساس تصحح الحاشية رقم ١٧ التى أوردناها فى ص ١٩١ من العدد ٢٩ من مجلة Speculum

القديمة . ولقد أطلق عليه في خطاب جاء من أسبانيا « الرجل الذي يُعد أهم شخصية بين زعماء عهده » - وهو وصف مميز له إستحقه عن جدارة بسبب إتساع سفره واهتماماته الثقافية العريضة ومركزه الاجتماعي العالي . وبأستطاعتنا أن نتتبع أنشطته التجارية وأنشطته الأخرى في مصر والهند واليمن والمغرب واسبانيا من حوالي سنة ١١٢٥ حتى سنة ١١٤٦ م .

٥ - تجار آخرون ذوي أهمية :

(أ) أبو ذكري كوهين السجلماسي ، وهو من سجلماسة (وقد كانت في يوم من الأيام مدينة قوافل تجارية هامة بالمغرب) ، وهو وكيل تجار في الفسطاط ، قام برحلات طويلة إلى الهند وكذلك كان يحتفظ بروابط متينة مع موطنه المغرب . وتمتد الوثائق التي تحدثت عنه في الفترة مابين سنوات ١١٣٢ و ١١٤٨ م .

(ب) عروس بن يوسف من المهدية بتونس ، وهو صاحب مصبغة بالفسطاط وكان له نشاطه في البحر المتوسط وفي تجارة الهند ، ولكن شهرته كانت أكثر في البحر المتوسط ، عاش في الربع الأول من القرن الثاني عشر .

(جـ) ، (د) تاجران عدنيان ، وهما شخصيتان عاميتان بارزتان ، وهما إبني عم مضمون الأول المشار إليه (في رقم ٢) ، وهما وثيقي الصلة بالشخصيات رقم ٣ ، ٤ ، ٥ .

(هـ) إثنا عشر تاجراً آخراً ، أشير إليهم بأستمرار ، ولكن يندر وجود خطابات أرسلوها أو أرسلت إليهم .

٦ - مرضوعات شرعية ، مثل تعاقدات مشاركة ، أو فسخ عقود ، وسجلات محاكمات (وقائع جلسات) ، ومذكرات وأشياء أخرى تتعلق بشخصيات غير الشخصيات التي سبق ذكرها من ١ - ٥ .

٧ - تجار ومسافرون غير أولئك الذين ورد ذكرهم في الأرقام ١ - ٥ . ولقد ورد ذكر المئات منهم ، ومن الممكن تحديد تاريخ وجود غالبيتهم ومكان وجودهم .

وبعض من هؤلاء التجار شخصيات مسلمة ، عُرفت من المصادر الأدبية ، مثل بلال إبن جرير ، الحاكم الفعلى لجنوب اليمن فى سنة ١١٤٠ ، أو رامشت ، البحار العظيم ، الذى دفن فى مكة فى أبريل سنة ١١٤٠ م . وهنالك عدد من تجار الهند المسيحيين وعدد من التجار الهندوس أشير إلى بعضهم بكثرة فى وثائق الجنيزة .

وفى صدد محاولتنا الآن أن نبين نوع المعلومات التى زودتنا بها المادة المذكورة يجب أن ننبه القارئ إلى أن يتخذ أقصى الاحتراز عند دراستها بسبب طبيعتها المميزة . وقد جاءت معظم هذه السجلات من حقبة زمنية قصيرة على وجه التقريب ، وهى الفترة ما بين ١٠٨٠ - ١١٦٠ م مع قليل من الوثائق التى ترجع إلى الفترة ما بين ١١٦٠ - ١٢٤٠ م . وما يصح بالنسبة لهذه السنين ليس بالضرورة قابلاً للتطبيق على أوائل القرن ١١ أو أواخر القرن ١٣ . ولقد جاء معظم مئات التجار المذكورين تقريباً من مجموعة واحدة متشابكة تماماً مع بعضها البعض . وهذا يفيدنا على الأقل فى إمكانية دراسة جزء من تجارة الهند دراسة عميقة . على أن التعميمات حول هذه المادة يجب أن توضع فى حرص شديد . وحتى خلال هذه الجماعة المحددة ، فقد لعب الحظ وهوى الرجال دوراً هاماً فيما يختص بالمعلومات التى وصلت إلى أيدينا . فمثلاً نجد فى هذه الوثائق أكثر من اثنتين وستين إذناً للدفع قد تم توقيعهما بتوقيع تاجر واحد [1] ، على الرغم من أن مئات الأشخاص الآخرين الذين تركوا لنا كتاباتهم لم نجد لهم مجتمعين أكثر من خمسة أذون . وهذا يثبت بالطبع ، أن مثل هذه الأذونات لم تكن تودع فى الجنيزة . ولكن سبب الأحتفاظ بأذونات هذا الرجل التاجر المذكور وتاجر آخر أو اثنين يرجع إلى وجود إرتياب دينى

(١) توجد أذونات الدفع الإثنتان والستون هذه فى خمسة أعداد من مجموعة أوراقى الخاصة بالجنيزة المتصلة بتجارة الهند (أرقام ١٣٧ ، ١٣٨ ، ١٣٩ ، ٢٢٩ ، ٣٠٠) .

فى أمـر اتلافـهـا [1] . ومن الطبـيـعى أن تحـتـوى سـجـلات الجنيـزة ، على وجـه الخصوص ، على معلومات قيمة خاصة عن البضائع المتبادلة بين بلدان المحيط الهندى والبحر المتوسط ، وعن أسعارها فى المدن المختلفة التى يُتاجر بها فيها ، كذلك عن وسائل نقلها ، وعن الرسوم المفروضة عليها وبعض النفقات الخاصة بها وتفصيلات عن الأهمية المتعلقةُ بها . وهنالك قائمة مؤقته تحتوى على سبع وسبعين سلعة مصدرة إلى الغرب وعلى مائة وثلاثة سلعة واردة إلى الشرق [2] . ومن الممكن أن تُبوب السلع القادمة من أو إلى الهند وبلدان المحيط الهندى الأخرى

---

(١) أرخت كل أذونات الدفع هذه وختمت بعبارة « تكرم بالدفع لحامله (دون ذكر اسم) كذا وكذا مبلغ (بالكتابة) دينار فقط » بالأضافة إلى ذلك كان الرقم غالباً ما يكتب بالأعداد القبطية على رأس الأذن . وكانت قطعة صغيرة من الورق فى نصف حجم الشيك الحالى كافية ليكتب عليها أذن بمبلغ مائة دينار (تساوى حالياً ٥٠٠٠ دولار) . وتحمل معظم الأذونات فى جانبها العلوى الأيمن حرف (ب) ، وهو أختصار للعبارة الآرامية « بأسمك يارحيم » وفاتحة المسلمين (بسم الله الرحمن الرحيم) . كذلك كانت الكلمة العبرية (حق) تكتب فى الغالب على رأس أذن الدفع وهى كلمة من أسماء الله ، وربما كان بعض التجار يرتابون فى أبادة الأوراق التى كتبت أوامر الدفع عليها . وكما يمكن أن نلاحظ أن كلمة (حق) العبرية ذات صلة دينية أو أختصار للإصحاح ٢٨٥ ، ١٢ « الحق والصدق ينبثقان من الأرض » ومعناه أن أى سوء أستعمال لاذن الدفع سوف يُكتشف فى الوقت المناسب . هذا ولم تكن أذونات الدفع لتجار العقاقير والبقالين وتجار الخمور تؤرخ على الأطلاق .

(٢) أستخرجت هذه القائمة من مائة وخمسين وثيقة خاصة بتجارة الهند . وبرغم أن عدد هذه الوثائق قد تضاعف الآن ألا أنه ليس هنالك تغيير جوهرى فى أعداد هذه المجموعات . وإن ما أعطته لنا وثائق الجنيزة يثبت لنا لنا مدى أهمية الوثائق فى أنها الوثائق الوحيدة التى أحتوت على مثل هذه المعلومات الخاصة ببضائع التجار بين الشرق والغرب .

كالآتى :

(أ) توابل ، عطور ، نباتات للصباغة والدهان ، وأعشاب طبية :	٣٦ بند
(ب) حديد وصلب (سلعة رئيسية)	٦ أشكال
(جـ) أوانى نحاسية وبرونزية	١٢ بند
(د) حرير هندى وبعض الملبوسات المصنوعات أساساً من القطن	٨ بنود (فقط)
(هـ) لآلىء ، خرز ، صدف وعنبر	٤ مواد
(و) أحذية ، بعض المصنوعات الجلدية	مادتان
(ز) خزف صينى ، آنية يمنية من الحجر وعاج أفريقى	٣ مواد
(حـ) فواكه أستوائية مثل جوز الهند	٥ مواد
(ط) خشب (للبناء أو النجارة)	مادة

المجموع ٧٧ مادة .

وتحتاج هذه القائمة إلى بعض الشرح . فالمجموعة (أ) تتفوق على باقى المجموعات ليس فى عددها فحسب ولكن أيضاً فى تعدد وردها وفى قيمتها . وربما يرجع ذلك التفوق إلى حقيقة أن صناعات العطور والأدوية والصيدلة والصباغة كانت صناعات محببة للغاية محببة للغاية بين يهود الأقطار الإسلامية . ولذلك فإن تسمية التجار لها بعض الصلة بطبيعة تجارتهم .

وتلوح فى الجنيزة بكثرة أنماط مختلفة من الحديد والصلب ، ولكنها كمادة خام غير مصنعة . ولكن لم يكن للسيوف الهندية الذائعة الصيت فى الأدب العربى أى ذكر فى وثائق الجنيزة . وسواء أكان مسلمو الشرق الأوسط يفضلون صنع أسلحتهم الخاصة أو عدم إستيرادها على يد اليهود فإن عدم ذكر الأتجار فى هذه السلعة ، لسبب أو لآخر ، يحتاج إلى الكثير من البحث .

ونلاحظ ورود تفاصيل زائدة عن تصنيع الأوانى النحاسية ، وتستحق هذه الظاهرة لفت إنتباه المتخصصين . ولقد كان جنوب غربى الهند مشهوراً بمناجم نحاسه وبصناعته البرنزية والنحاسية . وتبين الجنيزة لنا الآتى : (أ) أن كميات كبيرة من النحاس والرصاص وبعض مقومات تلك الصناعة المصدرة إلى الهند جاءت من أقطار الغرب ، (ب) أن تلك الأوانى القديمة والمحطمة وبعض الأدوات المختلفة الأشكال التى أرسلت من عدن إلى الهند قد صنعت هناك من جديد وفقاً للمواصفات المطلوبة ، وهذا يبين لنا : (أ) أن المطالب من مصنوعات جنوب غرب الهند البرونزية والنحاسية كان أكبر مما يستطيع أن ينتجه الخام الموجود فى البلاد (ب) أن مصنوعات الهند كانت مطلوبة للغاية حتى أن تجار عدن كانوا يخاطرون بركوب البحر إلى الهند لاحضار هذه الأوانى النحاسية منها بدلاً من أن يستوردوا مثيلتها من نحاسى اليمن برغم أن تلك التى كانت تصنع فى اليمن كان لها تاريخ طويل وراءهم .

أما عن الملبوسات ، فهنالك شاش هندى (موسلين) كان يُسمى فى بعض الخطابات « لانيس » وفى البعض الآخر « لا ليس » ، (١) كذلك كانت هنالك ملبوسات صُنعت منه ورد ذكرها مراراً ، أرسلت هدايا ، وأرسلها تجار الهند إلى زوجاتهم أو إلى أصدقائهم أو إلى الشخصيات الدينية فى بلادهم . ومن ناحية أخرى فقد تم الأتجار فى كميات لها وزنها من مصنوعات الهند القطنية ، ولكنها كانت تأتى فى المرتبة الثانية من الأهمية . ويسبب إحتلال الملبوسات الحريرية الجانب الأكبر من التجارة ، كانت الملبوسات الغالية هى التى تستحق الإبحار من

---

(١) أنظر :

R. B. Serjeant : " Material for a History of Islamic textiles to the Mongol Conquest ", Ars Islamica 15 - 16 (1951), P. 81 and nots 21 and 22

(وقد ذكرت مصادره كلمة لانيس فقط)

أجلها ، لكن تجار اليهود الذين ورد ذكرهم فى وثائق الجنيزة جلبوا هذه الملبوسات إلى عملائهم من الطبقة المتوسطة .

كذلك فإن الخزف الصينى والأشياء النادرة مثل الأوانى اليمنية الفخارية تظهر فى قوائم الهدايا (أو أوامر ربات البيوت) لكنها كانت لا تظهر على أنها سلع للأتجار المنتظم .

ومن المؤكد أن الخشب كان من أهم صادرات الهند ، لكن من المحتمل أن يكون بناة السفن فى الجزيرة العربية قد حملوا الخشب الذى يحتاجونه لبناء سفنهم الخاصة ، بينما من المؤكد أن صناعة البناء فى مدن مصر قد أستوردت الخشب من أماكن أخرى غير الأماكن الواردة فى الجنيزة . على أى حال كثيراً ما نفتقد خشب الهند فى وثائقنا .

وفى جميع ما توصلت إليه أيدينا من وثائق الجنيزة وهى الوثائق التى يرجع تاريخها إلى الفترة ما بين القرنين العاشر والثالث عشر ، لم ترد لنا إشارة واحدة عن إتجار اليهود فى تجارة الرقيق ، سواء فى البحر المتوسط أو المياه الأفريقية أو الهندية . ومن الطبيعى ، أن يشار إلى الرقيق باستمرار فى الوثائق ، وخاصة كخدم فى المنازل أو كوكلاء لرجال الأعمال ، ونحن نقرأ عن حيازة وبيع أشخاص منهم ، ولكنه ليس هنالك فى أى وثيقة إشارة إلى إتجار اليهود فى هذه التجارة . ووفقاً للمصادر الأدبية ، فإن اليهود تاجروا فى الرقيق خلال القرن التاسع ، وقد أثبتت وثائق جنيزة القرن السادس عشر ذلك ، وأوردت أنهم فى عهد الفتوحات العثمانية الكبرى أصبحوا نشطين فى هذا الأمر ، ولأسباب لا نستطيع مناقشتها هنا ، لم يعمل اليهود فى تجارة الرقيق فى الفترة التى تشكل موضوع هذا البحث . ونتيجة لذلك ، فإن أوراق الجنيزة لا تحتوى على أية معلومات عن هذا الجانب الهام فى تجارة الهند وافريقية [1] .

---

(١) انظر للمؤلف : " Slave and Slavegirls in the Cairo Geniza Records " Arabica 9 (1962), PP . 1 - 20 .

ووفقاً للسلع الشرقية التى أرسلت من موانى البحر الأحمر أو من عدن نجد قوائم البضائع التالية واردة فى أوراق الجنيزة :

(أ) أقمشة حريرية وملبوسات	٣٦ بند
(ب) أوانى وتحف فضية ، ونحاس وزجاج وبعض الخامات الأخرى	٢٣ بند
(حـ) سلع منزلية ، مثل السجاد ، الحصر ، مناضد ، قدور طهو وخلافه	٧ بنود
(د) كيماويات ، أدوية ، صابون ، ورق ، كتب	١٩ بند
(ى) معادن ومستلزمات أخرى لصناعة النحاس	٧ بنود
(ف) مرجان (محصول على جانب كبير من الأهمية)	بند واحد
(و) أطعمة محفوظة مثل ، الجبن ، السكر ، زبيب ، وزيت الزيتون ، زيت سراج المصابيح ، وغيرها	١٠ بنود

المجموع ١٠٣ بند

ومن الممكن أن تنضاف إلى هذه القائمة بنود أخرى بعد الدراسة الموسعة لمادة الجنيزة ، لكنها ستكون مادة مضللة برغم إثارتها للإعجاب . وإذا ما قورنت هذه القائمة بقائمة البضائع السابقة ، نستطيع أن نصل إلى نتيجة مؤداها أن الهند والشرق عموماً كانوا يُصدرون حاصلات زراعية وموادا خامية ، بينما يستورد الشرق الأوسط عموماً المنتجات الصناعية والبضائع الأستهلاكية . وذلك يدعونا إلى الأفتراض بأن الأمر كان متشابهاً لما عليه أوربا الآن فى علاقتها مع البلاد التى كانت واقعة فى نطاق مستعمراتها فى التاريخ الحديث [١] .

(١) أورد المؤلف نفس هذا الرأى فى مقاله السابق الخاص بهذا الموضوع ، أنظر :
Studia Isalmica, (1955), P . 89 .

على أن هذا لم يكن هو القضية . فلقد كانت المنتجات الصناعية والمواد الاستهلاكية التى كانت تُرسل إلى الهند متنوعة للغاية ، لكن قيمتها عموماً كانت تساوى مبلغاً قليلاً ، لأنها تُستغل بواسطة تجار الشرق الأوسط وعائلاتهم وليس بواسطة السكان المحليين ، إلا فى حالات استثنائية مثل حالة رحلة يوسف اللبدى إلى الهند [1] ، فإن معظم البضائع الشرقية قد تم شراؤها بالأسعار المحصلة على بضائع الشرقق الأوسط . ولقد كان الذهب والفضة عموماً ، وبخاصة الدنانير المصرية ، دولارات ذلك العهد ، كانت ترسل كمرادف مع طالب لبضائع الهند أو المواد الخام لصناعة البرنز الهندية .

وهنالك ثلاثة تقارير ، وردت فى خطابات مرسلة من عدن إلى الهند ، من الممكن أن تعطينا مزيداً من التوضيح . وتحتوى هذه القوائم على تفاصيل كثيرة أختصرناها هنا حتى نبين فى وضوح الحقائق الرئيسية . وقد أعطيت كل التقديرات بالدينار المليكى ، وهو دينار اليمن فى ذلك الوقت . وكان الدينار المصرى الواحد آنذاك يساوى ٢,٣٥ ديناراً مليكياً .

كتاب الهند [2] رقم ٢٦ :

(أ) مُرسل من الهند إلى عدن :

فلفل	قيمته	٤٠٢ دينار مليكى
مكوس وخلافه		٨٧
الباقى		٣١٥
حديد		٢٤٧
مكوس مخصومة وخلافه		٢٧
الباقى		٢٢٠
مجموع الأصول		٥٣٥

(١) أنظر ما سبق .

(٢) وهى موجودة ضمن مجموعة وثائق الجنيزة الخاصة بتجارة الهند والتى قام المؤلف بجمعها .

(ب) مُرسل من عدن إلى الهند :

نحاس	٤٢٣
حزم إضافى وخلافه	١٦
رصاص	٢٩ $\frac{٧}{١٢}$
أدوات منزلية	١٦ $\frac{٣}{٤}$
٢٠ دينار مصرى	٤٧
مدفوعات (بالدينار المليكى)	٧
مجموع القيمة	٥٣٥ $\frac{١}{٣}$

وهنالك أمر بشراء بضائع هندية ورد فى خطاب آخر (رقم ٢٨) وبه قائمة من البضائع جاءت كالآتى :

نحاس	يساوى	١٠٢ دينار مليكى
صابون		٥
١٠٠ دينار مصرى		٢٣٥
٢٠٠ دينار زبيدى [1]		٢٠٠
٢١ $\frac{٣}{٤}$ دينار ذى الجبلة [2]		٢١ $\frac{٣}{٤}$

(١) ، (٢) زبيدى نسبة إلى زبيد وهى مدينة فى اليمن ، وكانت ذو جبلة آنذاك هى العاصمة .

وهنالك خطاب آخر (رقم ٣٠) يبين البضائع الآتية المرسلة إلى الهند كما يلى :

حلوى يمنية مصنوعة من الجوز	٢ ٣/٤ دينار مليكى
قمح	٣
ذرة (وهى غلة تُستهلك بكثرة)	١ ١/٦
بعض قطع قماش مصرى	٩
أوان زجاجية مصرية ويمنية	١ ١/٢
مجموع البضائع الأستهلاكية	١٧ ٥/١٢

سبيكتان فضيتان تزنان ٦٠٥ درهم تساوى ١٢٤

١٠٠ دينار مصرى	(لم تقدر القيمة)
مدفوعات ، سُلمت للمسجل	٣٠٠

وكان التجار ، متى أمكن ذلك ، يفضلون أن يرسلوا بضائع بدلاً من الذهب . وفى الفترة ما بين ١١٣٧ - ١١٤٠م كان الحرير يُجلب من أقصى الغرب مثل أسبانيا ، وكان يُباع ويلقى إقبالاً فى ساحل مليبار الهندى ، ونجد الخطابات العدنية (أرقام ٥١ ، ٥٦ ، ٦٠) تذكر الحرير على أنه « سلعة للدفع » بدلاً من الذهب . على أن هذه العبارة تُظهر لنا أن الدفع لبضائع الشرق كان من العادة يتم نقداً . ولذلك فإن التساؤل الذى طرحه لوبيز R. S. L opez عن كيفية تحقيق الشرق الأوسط التوازن الواضح لذهبه فى تجارة الهند رغم تعارض الوزن بين الذهبين (١) .

(١) أنظر : The Cambridge History of Economics II, P.309

ولا تعطينا الأسعار الواردة فى القوائم السابقة إجابة قاطعة عن هذا التساؤل . والأمل كبير بعد نشر وترجمة وثائق الهند المستخرجة من الجنيزة فى أن يتمكن مؤرخو الإقتصاد من دراسة هذه الأوجه من إقتصاد العصور الوسطى بالتفصيل .

وإذا ما تحولنا عن البضائع وأتجهنا إلى أولئك الذين تداولوها ، فإننا نفاجأ بهيمنة تجار شمال أفريقية فى تجارة الهند . ومن الممكن أن نستنتج هذا من التفاصيل التى سبق الحديث عنها الصفحات السابقة ، فيما يتصل بالأشخاص الذين تشكل أوراقهم الجزء الرئيسى من محتويات الجنيزة التى نحن بصدد مناقشتها فى هذا المقال . على أن هذه الوثائق تحتوى أيضاً على حقائق طيبة عن المئات من الأشخاص دونهم ممن ورد ذكرهم فيها . ولقد كانت مدن البحر الأحمر وشبه الجزيرة العربية والهند الساحلية تفيض بأناس جاءوا إليها ليس فقط من مدن كبرى فى بلاد المغرب الإسلامى مثل برقة وطرابلس بليبيا والقيروان والمهدية بتونس ، وتلمسان بالجزائر ، وفارس وطنجة بالمغرب الأقصى ، وملقة وجزيرة ميورقة بأسبانيا ، ولكن جاءوا أيضاً من مدن صغيرة ليست ذات بال مثل (جبل) نفوسه بليبيا وأربوس بتونس ودرعة بالمغرب . وتثبت وثائقنا ، فى بعض القضايا أن عدداً من هؤلاء الأشخاص أو آباءهم ، قد هاجر من هذه البلاد إلى مصر . على أن فى بعضها الآخر ، نرى على نحو واضح التجار القادمين من تونس والمغرب وأسبانيا وصقلية يتكبدون مشاق الرحلة الطويلة إلى الهند ، وفى بعض الأحيان ، يقطعونها أكثر من مرة . ومن المحقق ، أن كل ذلك يرجع إلى الفترة السابقة لعام ١١٤٧ م ، أى إلى ما قبل هجوم الموحدين على التجمعات اليهودية والمسيحية فى بلاد المغرب الإسلامى واضطهادهم لهما لأكثر من جيلين .

وفى مقال مثير بعنوان : « الفاطميون والطريق إلى الهند [1] »، أظهر الأستاذ برنارد لويس أن خلفاء الفاطميين قد بذلوا جهدهم فى أن يستحوذوا على تجارة الهند

---

(١) وهو المقال المنشور بمجلة : Revue de la Faculte des Sciences Economiques de L'universite d'Istanbul ", II (1953).

من أيدى منافسيهم خلفاء العراق العباسيين . وكما هو معروف ، كانت تونس مهد دولة الفاطميين ، وهنالك حكم الفاطميون زهاء ستين عاماً قبل فتحهم مصر ، ومنها جاءوا بأعراب كتامة البربر الذين أعتمدت قوتهم عليهم عسكرياً . وفى ضوء ما قيل عن إشتغال تجار شمال أفريقية بتجارة الهند ، يستطيع المرء أن يتأمل إذا كان من الممكن إعتبار الفاطميين أساس توسع خروج أهالى شمالى أفريقية .

وبالإضافة إلى العوامل الدينية والسياسية هنالك دوافع اجتماعية واقتصادية كبرى لعبت دورها فى وجود هذه التطورات . فلقد تكون تاريخ شمال أفريقية الإقتصادى خلال القرون الخمسة الأولى للإسلام من مرحلتين متباينتين : فلقد كان شمال أفريقية فى القرون الأولى منطقة جذبت إليها تجار فارس والعراق وسوريا . ولذلك نجد بين مسلمى الغرب أناساً كثيرين (ومن بينهم اليهود الواردة أسماؤهم فى الجنيزة) يحملون أسماء عائلية تنتسب إلى البلدان الأسيوية مثل مدن واسط والبصرة ونيسابور وسمر قند . ومع مجئ القرن الرابع أصبحت بلاد شمال أفريقية بلاداً غنية لدرجة فرضت عليها أن ينتشر أهلوها خارج أراضيها ، ولقد وجدت ضالتها فى تجارة الهند والشرق الأقصى . ولذلك فإن الفاطميين ، فى جهودهم فى الاندفاع شرقاً ، استطاعوا أن يستفيدوا من تحسن أوضاع مواطنيهم الإجتماعى والأقتصادى السريع فى شمال أفريقية . وبعبارة أخرى ، فإنه لم يكن العامل السياسى وحده هو الذى حرك تجار المغرب نحو التجارة العالمية ، ولكن ضغط اقتصاد البلاد المتين هو الذى مكن للدعاية الفاطمية أن تنتشر شرقاً [١] .

أما عن نظام تجارة الهند ، فإنه لم تكن هنالك نقابات من الممكن تبينها فى فرعها فى الشرق الأوسط . ولقد ظهر التجار فى سجلات الجنيزة عموماً مكونين

---

(١) هنالك إفتراض مماثل ورد عن محاولة نشر المذهب الاسماعيلى فى غرب الهند فى المقال :
S.M. Stern : " Islamic Propaganda and Fatimid Rule in sind ", Islamic Culture, October, 949, PP . 112 .

لمشاركات ويسافرون فى جماعات ، ولكن لم يكن هنالك تنظيم صارم أو إجبارى من الممكن إكتشافه فى هذا الخصوص [1] . ومن المدهش أن تنتظم هذه الفئات الصغيرة فى تجارة أعالى البحار هذه . ومن أجل توزيع المخاطرة ، كان تاجر الأعمال يصطحب معه عدداً كبيراً من المشاركين يحملون معهم مبالغ محدودة أو كميات محدودة من البضائع ، وأشخاص يمتلكون رؤوس أموال قليلة يخاطرون بالاشتراك فى هذه الرحلة الطويلة الخطرة معتمدين أساساً على رأس المال أو البضائع المؤتمنون عليها . وكان التاجر ذو الحيثية يصطحب معه فى رحلته خادمًا خاصًا له ليخدمه كوكيل لأعماله ، أو كخادم ، أو يرسل خادماً له إلى الهند بدلاً من ذهابه هو .

وفوق ذلك كله ، لم يكن ينقص هذه التجارة على الكلية القيادة المنظمة . فلقد كانت مزودة بنائب التجار ، المسمى بالعربية « وكيل التجار » وبالعبرية « بيكيدها - سوحاريم » Peqid ha - Soharim . وربما كانت هذه الوظيفة الهامة ، التى تكونت مؤخرا ، كصورة مطابقة لقناصل المدن الإيطالية فى بلاد الشرق ، قد ظهرت بوضوح بالغ فى وثائق الجنيزة ، لدرجة أصبح من السهل معها تحديد طبيعتها الحقيقية وندرك بوضوح وجوهها المتعددة . وليس هنالك فارق حقيقى من الممكن أن يُكشف فيما يتعلق بصاحب هذه الوظيفة فى البحر الأبيض وصاحبها فى تجارة الهند . وبالنسبة للأخير فإنا نشير إلى وكلاء عدن الذين نملك بعض المعلومات عن نشاطهم فى فترة تمتد القرن ونصف القرن من الزمان (أنظر سابقاً) .

وكما يشير المصطلحان العربى والعبرى ، فمن المحتمل أن يكون أصل هذه الوظيفة قد صيغ فى مجال التشريع . فلقد كان الشخص الذى يؤدى أعمالاً فى قطر أجنبى ، أو حتى فى مدينة غير مدينته ، كان محتاجا إلى وكيل شرعى

(١) فيما يختص بتجار الكارم انظر فيما بعد ، الفصل ١٨ .

(٢) لم يكن معنى هذه الكلمة فى ذلك الوقت هو « موظف » الموجود الآن ، ولكنها كانت تعطى فى العصور الوسطى معنى « نائب » أو « وكيل » .

أو محامى لينظر له فى أمر قضاياه . وفى حالة إذا لم يستطع هذا الشخص أن يعهد بتصريف بضائعه إلى زميل له فى العمل أو شريك أو وكيل مسافر إلى جهات أجنبية ، فإن الوكيل الشرعى يستطيع أيضاً أن يشرف على بيع بضائعه وأن يقوم بالصفقات اللازمة حيال بضاعته وفقاً لأوامره . وعادةً ما كان يحصل الوكيل الناجح والمتفوق فى عمله على أذونات شرعية كثيرة ، حتى أنه وسلالته من بعده ، فى حالة كفاءتهم ، يصبحون عادةً وكلاء شرعيين ثقات يستطيع التجار الأجانب أن يوكلوا إليهم بالتصرف فى أمور بضائعهم . والشئ نفسه بالنسبة للتجار المحليين ، فإنهم يستطيعون أن يستفيدوا من علاقة هذا الوكيل المتعددة فى المشاركة فى أعمال أهالى البحار . ويقوم الوكيل عادة بتشييد دار الوكالة ليخزن فيها بضائع زبائنه ، كذلك هى تُستخدم أيضاً مكاناً لعقد الصفقات التجارية العامة أو صفقات البضائع التى تخصص هو فى التعامل معها . وكان من المعتاد أن تجرى صفقات البيع والشراء فى الوكالة ، لذلك وجدنا فى وثائق الجنيزة الخاصة بالصفقات التجارية اتفاقاً على أن تتم هذه الصفقات فى الوكالة وليس فى مكان آخر . ويختص الوكيل بأمر البضائع الخاصة بالشركاء ، والبضائع التى تحطمت وضاعت فى السفن الغارقة ، كذلك يختص بمراعاة أحوال التجار الذين فقدوا بضائعهم ، وهذه كلها أمور يختص بعلاجها الوكيل وعليه أن يقدم لكل منهم نصيبه الذى يخصه . وكان الوكيل يعمل أيضاً كصيرفى ، فإن التجار الأجانب فى العادة كانوا يودعون أموالهم عنده وعليه أن يدفع لهم ما يقابلها من عملة بلده . وكانت وكالته أيضاً تشبه مكتب البريد ، فكانت ترسل إليها الرسائل الواردة من أقطار بعيدة ، وكانت هذه الرسائل تنتظر هنالك أصحابها المرسلة إليهم . وفى هذه الحالة ، لم يكن هنالك فرق ما بين الوكالة أو المخزن الخاص لأى تاجر آخر مشهور .

وكان معظم وكلاء التجار المسلمين الذين وردت أسماؤهم فى سجلات الجنيزة قضاة ، أو قضاة ورجال دين واتضح لنا فى بعض الحالات ، أن بعضهم لم يكن يحمل لقب القاضى برغم قيامهم بالقضاء بالفعل . وقد كان الشئ نفسه بالنسبة

لمضمون وكيل التجار اليهود فى عدن ، المشار إليه آنفاً . فكان قد أعترف به كرئيس للقضاء العام بواسطة رئيس الدياسبورا ، الرئيس العلمانى لليهود ، والذى كان مقره فى بغداد ، كذلك اعترف به رئيس أكاديمية فلسطين ، الذى كانت له السلطة الدينية العليا على يهود الدولة الفاطمية (والذى كان كرسيه فى ذلك الوقت فى الفسطاط بسبب الحروب الصليبية) . وقد صاحب هذا التعيين اسباغ ألقاب الشرف على مضمون من جانبين ، فقد أصبح من جانب « ناجداً » أو « أميراً لبلاد اليمن » ، وكان ذلك اللقب يدل فى ذلك الوقت على الزعامتين الدينية والعلمانية على مجتمع اليهود فى ذلك القطر . زيادة على ذلك ، فلقد وصُف مضمونه أيضاً بأنه « المؤتمن من جانب كل سادة البحار والصحراء » ، ذلك أنه كان قد عقد اتفاقات ، لصالح زبائنه ، مع معظم الحكام المشاكسين (أو متجرمة البحر) الذين كانوا يتمكنون من طرق الجزيرة العربية وبحار الهند ، كذلك الطريق البرى ما بين عدن ومصر (الذى كان فى ذلك الوقت مستعملاً خصوصاً لإرسال البريد) .

وإلى هنا ، لا نصادف فى الوثائق إشارة محددة إلى اختيار رسمى أو ترخيص لوكيل التجار . ولقد ورد فى مصدر من مصادر التاريخ الإسلامى قولا فى حق شخص أصبح إبنه قاضى قضاة المسلمين فى مصر ما نصه : « بعد أن هاجر من الشام إلى الفسطاط ، فتح هنالك دار وكالة » (١) . وورد عن وزير مصرى آخر فى المصدر نفسه ما نصه : « فى هذا العام (٥١٦ هـ / التى تبدأ فى ١٢ مارس ١١٢٢م) ، أمر بتشييد داراً للوكالة فى القاهرة للتجار الواصلين من العراق والشام » (٢) . وبما أن وكيل التجار قد شغل منصباً شبه حكومى ، فإنه يخلص إلى ذهننا أنه قد حصل على ترخيص أو تأكيد لوظيفته من المحتسب أو من والى

(١) ابن ميسر ، تاريخ مصر ، نشر هنرى ماسيه ، القاهرة ١٩١٩ ، ص ٨١ ، السطر الأول .

(٢) نفس المصدر ، ص ٦٢ ، سطر ١٢ ، وبدون شك وردت عبارة التجار .

مدينته . وحين نقرأ فى خطاب الجنيزة الآتى : « السيد فلان الفلانى يرسل لكم تحياته ، وهو الآن وكيل تجار وشريك لفلان الفلانى (المسلم) » ينطبع فى أذهاننا أن الكاتب يشير إلى ما يشبه الاعتراف الحكومى . وما نستطيع أن نلاحظه ، بالمناسبة ، هو أن مثل هذه المشاركة بين زعيم يهودى وتاجر مسلم مشهور لم تكن مستغربة . فالعلاقة نفسها توطدت بين مضمون السابق الذكر وبلال بن جرير ، الذى أصبح مؤخرا الحاكم الفعلى لجنوب اليمن . وعند الترخيص لشخص بوكالة التجار - إذا كان مثل هذا الإجراء متبعاً أساسا - كانت السلطات الحكومية تضع فى اعتبارها مكانة الشخص بين زملائه التجار . وفى هذه الظروف من الممكن أن يُعتبر رئيساً لنقابة التجار التى لم تكن قائمة بعد . ويكون وكيلاً مستقلاً فى مجتمع التجار المستقل . ومثلما هو الحال فى المهن الأخرى ، فإن وظيفة وكيل التجار كانت تنتقل من الآباء إلى الأبناء . على أنه لم تكن هنالك قاعدة حاسمة فى هذا الأمر . وتشير الجنيزة إلى أن والد وابن وحفيد أحد مشاهير وكلاء التجار بالفسطاط كانوا أطباء وأن واحداً من أحفاده فقط صار وكيلا للتجار مثله .

وفى المدن البحرية ، كانت وظيفة وكيل التجار فى بعض الأحيان ذات مهنة مزدوجة بسبب ما انضاف على صاحبها من مهام تتصل بمراقبة الميناء الذى كانت تُحصل فيه الجمارك . وقد أشار المؤرخون المسلمون إلى ازدواج واجب صاحب هذه الوظيفة فى البحر المتوسط . وقد شغل مضمون بن حسن المذكور آنفاً هذا المنصب فى عدن وفقما ورد فى وثائق الجنيزة . زيادة على ذلك هنالك مصدر تاريخى يخبرنا عن يهودى يُدعى داود بن مضمون ذكر عنه أن كان يقدر الرسوم الجمركية فى أحد موانى شبه الجزيرة العربية الجنوبية [١] . ومن الجائز جداً أن يكون هذا الرجل ابن مضمون الثانى بن داود الذى سبق أن تحدثنا عنه أو حتى أحد أقربائه .

(١) O. Lofregen, Aden in Mittelatter, Upsala 1936, P. 49, 1. 13.

ولقد احتوت الخطابات المتبادلة ما بين الهند وعدن على معلومات هامة بصدد أمور الإبحار وبصدد الأحوال الاجتماعية والاقتصادية التى كانت سائدة فى جنوب غربى الهند . وكما هو معتاد فى البحر المتوسط ، كانت السفينة المبحرة إلى المحيط الهندى تُصحب عادة بسفينة صغيرة أخرى تكون ملكاً لصاحب السفينة أو ملكاً لشريكه . وكقاعدة عامة ، كانت السفن تسير فى مجموعات . وكان نشاط متجرمة البحر آنذاك قوياً . وقرأنا عن أحد التجار قوله عن سرقة بضائعه منه مرتين ، مرة وهو فى طريقه إلى الهند والثانية فى طريق عودته منها . وقد أشارت الوثائق إلى الأشخاص الذين كانوا يهلكون أثناء الرحلة ، كذلك أشارت إلى البضائع التى كانت تُفقد مع السفن الغارقة . وبرغم ذلك ، فقد كان الطريق ما بين عدن والهند آمناً نسبياً . وإلا لما كنا قد وجدنا الكثير من الناس يعاودون القيام بهذه الرحلة أكثر من مرة . ولقد كانت أخطر مراحل الرحلة هى لحظة دخول السفينة إلى البحر المفتوح أو العكس لحظة ارتطامها بالشاطئ ورسوها فى المرفا . ولذلك فإنا نقرأ عن حكايات متعددة حول سفن تحطمت بمجرد إبحارها أو قبل وصولها بوقت قصير ، وعن محاولات غوص فى المياه لانقاذ ما يمكن إنقاذه من البضائع الغارقة بقرب الشواطئ العربية وشواطئ البحر الأحمر . ويكون ساحل الهند خطراً للغاية فى أوقات هبوب الرياح الموسمية الجنوبية الغربية المعتادة [1] .

---

(١) انظر Gusw. van Reek, JAOS 80 (1960), PP. 138 - 139

بصدد ما كتب فى هذا المقال عن مثل هذه الحكايات . وهنا لم تخبرنا الجنيزة عن أى وقت من أوقات السنة كانت تتم حوادث تحطم السفن على الساحل الهندى . والأمر نفسه أيضاً ينطبق على البحر المتوسط وعلى السفن التى تبتعد عن منار الاسكندرية ، انظر :

G. R. Monk : " The Church of Alexandria and the City's Economic Life in the Sixth Century", Speculum 28 (1953), PP. 309 - 360 .

ولقد اتعبتنى التفاصيل الفنية الخاصة بصورة الإبحار فى المحيط الهندى لفترة طويلة . فلقد ورد فى وثائق الجنيزة ذكر لأكثر من عشرين مكاناً على الساحل الغربى من الهند . وإنى أتصور أن السفينة بعد أن تعبر المحيط ، كان عليها أن تسير على طول الساحل الهندى وأن تعرج فى النهاية على كل الموانئ الهامة . على أن ذلك لم يكن بيت القصيد ، فكما أشارت الجنيزة ، فقد كان لكل سفينة أو قافلة سفن ميناؤها المفضل ، وكانت لذلك تُعرف هذه السفن بأسماء هذه الموانى ، فنقرأ عن السفينة « المتجهة إلى بروش Broach » أو المتوجهة إلى تانا أو إلى كولام وغير ذلك . وكان على التجار والبضائع المتجهون إلى ميناء غير مينائهم أن يغيروا سفينتهم بسفينة أخرى تأخذ اتجاههم المقصود . وربما كان هنالك سبب آخر لمثل ترتيب هذا النظام الغريب ، وهو محاولة تجنب دفع الرسوم الجمركية الباهظة المفروضة فى كل ميناء . ويجب أن تلفت أسماء أصحاب السفن والتجار والنواخذة الواردة فى وثائق الجنيزة انتباه المتخصصين [١] . ويبدو أن عدداً من هذه الأسماء لم تكن أسماء أصحابها الحقيقية وإنما كانت تدل على القادة أو على أعضاء من الجماعة المهنية التى ينتمون إليها . وعلى هذا النحو نقرأ اسم Ptnswmy [٢] ، الذى ورد عنه أنه أعيد بناء سفينته بعد أن حطمتها الرياح ودفعت بها إلى ميناء بربرة على الساحل الأفريقى (بينما وصلت السفينة الصغيرة المرافقة إلى عدن بسلام) ، ولم يكن حامل هذا الاسم سوى التاجر المعروف « باطانا سڤامى » وهو زعيم طائفة

---

(١) إننى أقدم شكرى هنا للدكتور A.L.Basham من جامعة لندن ، كذلك للسير هارولد بيلى من الجامعة الملكية بكمبردج وللأستاذ نورمان براون وللدكتور ليه ليسكر †Leigh Lisker من جامعة بنسلفانيا وللأستاذ بييرميل Pierre Meile من جامعة باريس على المساعدة التى قدموها لى فى هذا الخصوص .

(٢) فى اللغة العربية مثلما هو قائم فى اللغة العبرية تكتب بعض أسماء على خلاف نطقها فكلمة PTN SWMY تشير إلى تاجر يهودى هو باتان سومى وتنطق فى هيئة باطانا سامى .
(A. Appadorai I, P. 385, m. 217) .

تجارية كبيرة ، وكان أيضاً يشغل وظيفة العمدة [1] . وكذلك علينا أن نذكر أن مضموناً صاحب السفينة التجارية المشهورة الذى كان وكيلاً للتجار فى عدن ، كان فى نفس الوقت رئيساً لجماعة اليهود فى اليمن . كذلك هنالك إشارات متكررة إلى صاحب سفينة من سفن الهند يدعى « بديار » Pdyar ، وهو اسم وُجد فى بعض الخطابات ، دل على عنوان أو مصطلح وظيفى .

وكان بديار يمتلك سفناً عدة ، وكان أحد النواخذة المسلمين يقود واحدة منها[2] ، وقد قام مضمون السالف الذكر بمراسلته . ويتساءل المرء عن اللغة التى كانا يتراسلان بها . وفى الغالب أنها كانت اللغة العربية . على أى حال فقد عرفنا من الجنيزة أنه كان لوكيل التجار اليهودى فى عدن موظف هندى خاص بمراسلاته مع السلطات ومع ملاك السفن وزملاء العمل فى موانئ الهند .

وبما أن وثائق الجنيزة فى جوهرها مستودع للأوراق المستهلكة المكتوبة بالحروف العبرية ، فإنه من الطبيعى أنها كانت تتصل أساساً بالنشاط الاقتصادى لليهود بين بعضهم البعض . ويبدو أيضا أن الأعمال كانت تُدار إلى حد كبير فى موازاة خطوط طائفية دينية ، ويرجع سبب ذلك ببساطة إلى أن ذلك كان الشئ العملى الواجب عمله . فلقد كان أفراد الملة الواحدة يسافرون سوياً حتى يتمكنوا من أداء فرائضهم الدينية ، مثل الصلاة ومراسم السبت والأعياد والالتزام بالأحكام الشرعية . وكانت المشاركات تتم وتفسخ فى هذه التجارة ، ويطرح العديد من القضايا المدنية الأخرى أمام المحاكم لمختلف الطوائف والملل ، وقد اتصلت هذه القضايا أيضاً بأمور الميراث الهامة بالنسبة للعوائل التى تعرض أباؤها وأبناؤها لمخاطر السفن فى أعالى البحار .

---

(١) انظر A. Appadorai, Ecomic Conditions in Southern India (1000 - 1500 A.D) Madras 1936, I, PP. 385 and 397

وتعنى الكلمة حرفيا « سيد السوق » ، وذلك ما أخبرنى به الدكتور باشام وكان يُراسل فى وثائق الجنيزة بلقب « حايك السوق » ، وفى الوثائق الخاصة بمنطقة البحر المتوسط .

(٢) استعمل أمام لفظ (النوخذا) ، وهى كلمة فارسية تعنى (سيد السفينة) ، وهى ذات نفس الأصل فى الأسطول الانجليزى ، وهى تعنى فيها مالك السفينة أو مديرها وليس قائدها الذى كان يطلق عليه لقب « ريس » .

زيادة على ذلك ، فبالرغم من عدم وجود أحياء خاصة لليهود (جيتو) فى تلك الأيام فإنه كان من الطبيعى أن تتم صلات تجاور بين أفراد المجتمع أو أفراد المجتمعات الأخرى ، وكان ذلك سبب إضافى لوجود العنصر الطائفى فى تنظيم التجارة .

علاوة على ذلك ، فإن خطابات الجنيزة تكشف بدرجة مذهلة درجة التعاون الطائفى ، دون وجود أى أثر لعداء للطوائف الأخرى . فقد شاعت المشاركة فى التجارة وفى الأعمال الأخرى بين المسلمين واليهود والهندوس والمسيحيين [١] . وقد أشير فى خطابات الجنيزة إلى أعضاء مجتمعات الأديان الأخرى بنفس ألقاب التشريف والتعظيم وبإطلاق كلمة الأخوة بين الجميع . وكانت المخاطر الكبيرة تُقسم ، وكان الإحساس بأن خسارة أى فرد من الأفراد هى خسارة للجميع أرادها الله ، وقد ساهمت هذه الروح بالتأكيد فى ازدياد روابط الأخوة بين التجار وذلك ما بدا واضحاً من خلال وثائق جنيزة القاهرة .

---

(١) كما ذكرنا آنفا ، فقد ورد اسم مسيحى واحد فى تجارة الهند فى أوراق الجنيزة ، وكان هذا الشخص يدرس ، على أن الطريقة التى أشير إليه بها كانت تبين عدم الاهتمام بأمر ديانته ولقد تأكدنا من عدم وجود أى مسيحى أوروبى فى مياه الهند .

الفصل الثامن عشر

بداية تجار الكارم وطبيعة تنظيمهم

أشتهر تجار الكارم ، الذين وجدوا فى أواخر القرن الثالث عشر والرابع عشر وأوائل القرن الخامس عشر فى بلاد الشرق الأوسط ، شهرة جماعة « الهانز » الجرمان الذين كانوا معاصرين لهم فى وسط وشمال أوربا . وكان هؤلاء التجار يحتكرون ، تقريباً ، التجارة مع الهند ومع شرق أفريقية والشرق الأقصى ، وشكلوا أكبر قوة مالية فى دولة المماليك إلى جانب الحكومة . وعلى خلاف أقرانهم الأوربيين ، فقد بدوا دون أن يكون لهم شكل قانونى أو تنظيم ولم يحققوا ، كجماعة ، أى قوة سياسية . وتُبين لنا التفاصيل المعروفة عن حياة أفراد هؤلاء التجار وعن حياة عائلاتهم ، أنهم كانوا يكونون جماعات شديدة الأرتباط ببعضها مدعومة بروابط المصاهرة . على أنه ، فى ظل الحكم العسكرى الدخيل لا تستطيع أية أرستقراطية تجارية أن تنمو أو أن تستمر ، بأى حال من الأحوال ، لمدة طويلة . ولا تستمر . قوة وثروة عائلات هذه الجماعة لأكثر من جيلين أو ثلاثة . ولقد حرص المماليك الجشعون ، على ألا يتيحوا فرصة الغنى الواسع أو القوة المتزايدة لأى شخص دونهم ، ولذلك قاموا ، بترتيب محسوب ، بتدمير البيوتات التجارية الكبيرة وذلك بفرض ضرائب باهظة عليها أو بالمصادرة الكلية لمبيعات الجملة للولايات المتبقية . ومن الطبيعى أن يختلف الأمر من حاكم لآخر ، لكن ذلك كان هو الأتجاه العام . وقد كانت مصر المركز الرئيسى للكارمية ، حيث وُجد بها فى وقت من الأوقات ما يزيد على المائتين منهم . ولقد كانت للآخرين قاعدتهم فى دمشق ، ومن المحتمل أيضاً فى بلدان أخرى بسوريا ، كما كانت لهم ، على وجه الخصوص قواعدهم فى اليمن ، مركز التوزيع الرئيسى لبضائع شرق أفريقية والهند والشرق الأقصى [١] .

---

(١) يعتمد هذا الملخص الذى قدمناه عن تجار الكارم وأستخلصناه من المصادر الأدبية ، أساساً على الدراسة التى سترد فى الصفحة التالية ، وعلى وجه الخصوص ، على ما كتبه آشتور E. Ashtor وما جمعه من مادة .

ما هى طبيعة هذهه الجماعة التجارية الناجحة التى كثيراً ما أشار إليها مؤرخو فترة حكم المماليك ؟ ومتى نشأت وما معنى أسمها ؟ [1]

وقد كُتبت أول مادة مصدرية عن الكارم فى أوائل سنة ١٨٣٨ . ولقد وصفهم العالم الذى ناقش موضوعهم على أنهم baninas وهى المفهوم اللفظى الهندى لكلمة تجار [2] . وجاءت بعد هذه الدراسة دراسة شاملة للكارم ، معتمدة على كتب طبقات عصر المماليك ، ونشرت عام ١٩٣٧ على يد و . ج . فيشيل [3] . وكان ذلك شهادة على الأهتمام المستحدث بالتطور الأقتصادى للتاريخ الإسلامى الوسيط ، بدليل ظهور مالايقل عن ثلاثة دراسات موسعة أنصبت فى وقت واحد على جماعة الكارمية ، إحداها قام بها الدكتور صبحى لبيب ، والثانية للبروفيسور جاستون فييت ، والثالثة للدكتور آشتور [4] .

---

(١) لم يحسم للآن معنى كلمة كارم . ولا تشير كتب اللغة العربية إلى وجود مثل هذه الكلمة فيها ولقد قام كارل . هـ . بيكر المؤرخ الشهير لتاريخ مصر الإسلامية الاقتصادى ، بالأشارة إلى الكارم فى دائرة المعارف الإسلامية ، حـ ٢ ص ١٩ . كذلك تحدث عن الكارم فى كتابه :

Islam Studien, I, leipzig 1924, PP . 1866 214 .

وقد أتفقت الدراسة المذكورة فى حاشية ٤ ، ٥ على أن رسم الكلمة الصحيح هو « كارم » إما إذا كانت هذه الكلمة مشتقة من (كاريام) الهندية فيكون نطقها الصحيح (كارام) .

(٢) Quatremere, Notice et Extraits, Paris 1938, XII, P . 639, XIII, P . 214 .

(٣) N.J. Fischel : " Uber die Gruppe der Karimi - Kanfleute ", Studia Arabica I, Rome 1937, PP . 67 - 82 .

(٤) مقال دكتور صبحى لبيب هو : التجارة الكارمية وتجارة مصر فى العصور الوسطى ، مجلة الجمعية المصرية للدراسات التاريخية ، القاهرة ١٩٥٢ . ومقال جاستون فييت G.Wiet هو :

" Les Marchands d'epices sous les sultans Mamlouks ", Cahiersd'histoire Egyptienne, Cairo 1955, PP. 81 - 147, E. Ashtor : " The Karimi Merchants ", JRAS, April 1956, PP. 45 - 46 .

ومن الواضح أن هذه الدراسات تمت بطريقة متفرقة كل منها بعيدة عن الأخرى . ويشير منييت فى ص ١٤٧ أن وصلت إليه مقالة صبحى لبيب فى الوقت الذى كان مقاله فيه تحت الطبع . وحين ظهرت دراسة منييت كان آشتور قد أرسل مقاله إلى مجلة « جرنال الجمعية الملكية الأسيوية » JRAS أنظر أيضاً ،

O. Spies, Ibn Fadlallah al - Omari's
Bericht Uber Judia, Leipzig 1943 . P . 62 .

ومن مسح نتائج الدراسات التى تمت ، توصل البروفيسور كلود كاهن إلى إستنتاج مؤداه أن أول دليل صادق عن ظهور الكارم فى مصر جاء فى رواية المقريزى عنهم فى سنة ١١٨١ فى عصر السلطان صلاح الدين (١) .

والهدف من كتابة السطور التالية هى أن نبين أننا الآن فى وضع يسمح لنا أن ننقب فى فترة أسبق فى تاريخ الكارم ، كما بدأ فى وثائق ترجع دون شك إلى عهد الفاطميين . هذه الوثائق التى كتبت بالخط العبرى ، ولكن معظمها باللغة العربية - جاءت مما عُرف بجنيزة القاهرة التى تفرقت محتوياتها ووُزعت الآن ما بين مختلف أرجاء العالم (٢) . ولقد أحتوى هذا المستودع الهائل للأوراق المهملة على عدد كبير من الخطابات والحجج التى تتصل بالتجارة والسفر ما بين البحر المتوسط والمحيط الهندى خلال القرنين الحادى عشر والثانى عشر (٣) . وإنه لمن المهم أن نعرف ما أخبرتنا به هذه الوثائق عن الكارم صراحة وتلميحاً .

وإن أول وثيقتين وصلتا إلى أيدينا عنهم كانتا تتعلقان بتاجر وناخوذاه من عدن يُعرف بأسم محروز بن يعقوب ، الذى أشير إليه فى أثنتى عشرة وثيقة . ويرجع تاريخ إحدى هاتين الوثيقتين إلى فبراير - مارس ١١٣٤ م ، وحتى دون الحاجة إلى ذكر هذه التفاصيل ، فإننا نستطيع أن نتعرف على زمن وجوده ، كما تعرفنا على كثير من الشخصيات التجارية المشهورة التى ورد ذكرها فى الخطابات المذكورة .

وكانت عدن مركز نشاط محروز هذا ، ولقد عاشت أمه هنالك ، وكان يُلقب بالعدنى ، ومن المحتمل أن يكون قد وُلد هنالك . ونجد محروز هذا فى بعض الأحيان مسافراً فى مركبه الخاص ، التى كانت تتبع طريق عدن - مانجالور ،

---

(١) يذكر المقريزى فى كتابه السلوك ، حـ ١ ص ٧٢ - ٧٣ أن الكارمية جاءوا إلى مصر سنة ١١٨١ م وإنهم دفعوا مكوساً عن عدة سنوات قادمة .

(٢) أنظر الفصل الرابع عش .

(٣) أنظر الفصل السابع عشر .

بالهند [١] ، وفى أحيان أخرى كثيرة نجده راكباً مراكب أخرى كانت إحداها ملكاً لمضمون وكيل تجار عدن ، الذى كان فى نفس الوقت رئيساً على يهود اليمن . وكانت أخت محروز زوجةً لأبى ذكرى كوهين ، وكيل التجار اليهود فى القاهرة ، وهو سليل عائلة عريقة لها فروعها فى العراق وفلسطين وشمال أفريقيا . وأحياناً أخرى نجد محروز هذا فى القاهرة ، يقوم بتصريف أمور عائلته فى الوقت الذى يكون فيه صهره الشهير خارج البلاد (وغالباً ما يكون فى الهند ، حيث قام القراصنة هنالك بأعتقاله فى إحدى رحلاته) ، بينما كان الأخ الأصغر مسافراً إلى الاسكندرية ليشرف على شحن بضائع ذاهبة إلى مدينة المهدية بتونس .

وبذلك ، يكون المسرح قد تهيأ الآن لتقدير قيمة الإشارات عن الكارم المتصلة بالتاجر محروز . وهنالك إشارة توجد فى خطاب أملاه فى عدن فى نفس اليوم الذى كان مقلعاً فيه إلى الهند ، وبعد أن عاد قبل وقت قصير من هذه البلاد . ومصادفةً ، وصل إلى أيدينا هذا الخطاب الموجه إلى أحد أبناء صهره فى القاهرة فى نسختين كاملتين [٢] . وبين قطع أوراق أخرى ، يذكر الكاتب فيها أنه قد أرسل هدايا مختلفة أو بضائع موصى عليها ، مع شخص مسافر من عدن إلى القاهرة ، وأنه أشترى للمرسل إليه ستين مناً (★) من الطباشير[٤] (الكريستال

(١) وهو طريق السفن التجارية التى كانت تسير ما بين عدن وموانى الساحل الهندى .

(٢) TS Nos. 134 - 5. India Collection. Ms. University Library Cambridge, 16. 345 and British Museum Or. 5542, P . 17.

(★) المنْ : هو وحدة من وحدات المكاييل وهى تزن رطلين من أرطال بغداد الذى كان الواحد منها يزن ١٣٠ غرام .

(٤) أنظر : M. Meyerhof, Un glossaire de matiere medicale Composed par Maimonide, Cairo 1940, P. 84, note 171,

حيث توجد هنالك تفصيلات كثيرة عن هذه المادة ، التى كانت تستخدم كمكون أساسى للأعمدة والقوائم والمقابض وما شابه ذلك .

المستخرج من الغاب الهندى) ، الذى قد سلمهَ إلى مضمون وكيل التجار فِى عدن « لينفذها فى الكارم مع من يرى » . وهنالك تفصيلات زائدة وُجدت فى الأشارات التالية التى وُجدت فى قطعة ورق ، قُطعت من خطاب لُيستخدم الجانب الآخر منه كمسودة كُتبت لقائمة سلع . وبرغم أن جزءاً بسيطاً من هذا الخطاب قد حُفظ وأنه لا يحتوى على إسم المُرسل أو المُرسل إليه ، إلا أننا نستطيع أن نتحقق بالتأكيد من إسم المرسل وكذلك فى أحتمال كبير من اسم المُرسل إليه . لأن خط كاتب هذا الخطاب هو نفس خط أبى ذكرى كوهين التاجر ووكيل التجار المشار إليه آنفا ، كذلك فإن ورود عبارة «صهرى محروز » يؤكد هوية صاحب الخطاب . وقد وردت هذه العبارة لأبى ذكرى فى خطابات كثيرة أرسلها فى الفترة ما بين سنوات ١١٣٢ و ١١٤٨ . ومن المحتمل أن تكون شخصية المُرسل إليه هى شخصية حلفون إبن نيثانيل شريكه فى تجارة الهند ، وكان ابن عائلة محترمة أيضاً ، وقد كان فى ذلك الوقت ، كعادته دائماً ، فى عدن ، لأن الكاتب يخبره بأنه أرسل له خطابه مع شخص ، ورد اسمه فى الخطاب ، إلى مضمون وكيل التجار فى تلك المدينة [١] .

ونظراً لأهمية ما ورد فى هذا الخطاب عن تجارة الكارم ، لذلك نورد هنا ما ورد عنها بالنص :

« ... أما الكارم قد وصلنى منه كتاب من عند صهرى محروز من سواكن يحكى أنه ٣ آلاف عدل وقد خرج فى الكارم من أصحابنا اليهود ٧ محروز (وست أسماء أخرى) لاغير » [٢] .

---

(١) كان مجئ مثل هذه الأشارات أمراً معتاداً فى مراسلات العصور الوسطى ، وكان الهدف منها أن تمكن الشخص الذى أُرسلت الرسالة إليه من تتبع وصولها إليه مع وصول السفينة أو القافلة التجارية . وفى القضية التى نحن بصدد مناقشتها ، كان المرسل إليه يتوقع أن يسير إلى الشرق ولذلك لم يسلم البريد له وإنما سُلم إلى وكيل تجار عدن .

(٢) No. 221 of India Collection. M.S. British Museum Or. 5549, III, fol 5 recto, 1.6 - margin, 1. 5.

وإن خمسة من تجار الهند الستة المذكورين بالأضافة إلى محروز هى شخصيات معروفة وورد ذكرها فى وثائق أخرى ، ووثيقة منها ترجع إلى سنة ١٠٩٧ بينما أرخت الأخرى فى ١١ سبتمبر ١١٤٩ ، ومن المعقول أن نرجع أن نرجع أن خطابنا هذا قد كُتب فى الفترة التى تقع بين هذين التاريخين ، فى العشرينات أو الثلاثينات من القرن الثانى عشر - الذى كما عرفنا بأنه القرن الذى ظهر فيه نشاط محروز .

وينعكس الموقف فى الخطاب كالآتى : يبلغ التاجر ووكيل التجار اليهود شريكه ، الذى كان فى ذلك الوقت فى عدن ، بحجم البضاعة المحملة فى ذلك العام بواسطة الكارم وبأسماء زملائه فى العمل المرسل إليهم والذين وصلوا بسلام مع الكارم إلى ميناء سواكن على البحر الأحمر ، وهم فى طريق العودة إلى بلادهم (إلى مصر وشمال أفريقيا) . ومن هذا نستنتج أن الكارم لم ينزلوا سفينتهم فى ميناء عدن فى ذلك العام بالذات ، ولكنهم أتجهوا مباشرة إلى سواكن ، إما من الهند أو من بعض موانئ جنوبى فارس ، مثل تعز أو فى شرقى الجزيرة العربية ، مثل مرباط . ولدينا فى الوثيقة المؤرخة بعام ١٠٩٧ ، والمشار إليها آنفاً ، إشارات إلى سفن أخرى كانت تسير مباشرة من مرباط إلى ساحل شرقى أفريقيا ، دون الرسو فى عدن - وكان ذلك نظاماً بحرياً مرتبطاً بحالة السفر فى البحر عموماً فى تلك الأيام . ونحن لا نستطيع أن نحدد المكان الذى أرسل الكاتب منه خطابه . وإنى أرجع أنه أُرسل من عيذاب ميناء البحر الأحمر ، الذى يقع شمال سواكن والذى عادة ما يسافر المرء رأساً منه إلى عدن ، لأن الكاتب يذكر أنه سلم خطابات المرسل إليه فى المدينة الأخيرة ، على أنه من الممكن أن تكون المدينة هى القاهرة نفسها .

وكما تحققنا من أسماء الأشخاص المذكورين ، فإن هنالك وثيقة أخرى ، تالفة بدرجة كبيرة ، تشير إلى الكارم وهى تحتوى على تفصيلات هامة تتصل بنفس الحقبة التى نحن بصدد مناقشتها . ففى هذه الوثيقة ، نقرأ عن رجل سافر من كولام (كيلون) على ساحل ملبار الغربى ، ولكنه عاد ثانيةً فى طريقه إلى الهند ،

يرسل إلى زوجته فى القاهرة عدداً من الهدايا ، من بينها خادمة تبلغ من العمر ست سنوات ، وأساور من اللؤلؤ وملبوسات من اللاليس (١) وإناء من البرونز وابريقاً . وعن هذه الأشياء نقرأ قوله (٢) :

« ... وأنا إن شاء الله أنفذهم صحبة من يخ (ر ج فى) فى) الكارم » (٣)

وفى نهاية الخطاب يورد عبارة ، كان من الصعب التحقق منها نظراً للتلف الشديد الموجود فى الخطاب ، يقول الكاتب أن أبا سرور كوهين بن الدوانيقى قد حمل له « سفرتين للمائدة » وبعض السلع الأخرى التى قال بشأنها ما نصه :

« إن شاء الله تصل إليك فى الكارم مشـ (حونتان) » (٤) .

وفى خطاب أرسل حوالى سنة ١١٤٠ من الاسكندرية إلى عدن (أو ربما إلى أحد موانى المحيط الهندى ، نجد كاتبه يقول :

« (١) وما كنا غير (٢) قعود ننتظرك (٣) فى كارم السنة (٤) وقد وصل كتابك ... » (٥) .

وهذه أول أشارة للكارم فى خطابات الجنيزة دون الحاق أداة التعريف (ال) بها ، مما يشير إلى أن أصل الكلمة ليس عربياً .

وهنالك تفصيل آخر هام فى ذلك الخطاب الطويل عن حقيقة مؤداها أن الشخص المرسل إليه الخطاب والذى كانت والدته تعيش فى الاسكندرية ، كان

---

(١) وهو من اللاليس أو اللاينس المُشار إليه فى الفصل السابق .

(٢) أنظر الصفحة السابقة .

(٣) No. 214 of the India Book. Ms. University library Cambridge, TS, New series J 23 .

(٤) والكلمة الناقصة هى فى الغالب هى مشحونة أو مشحونتان ، ذلك لأن السلع المُشار إليها كانت تكون جزءاً من الحمولة العامة وأنها لم تُشحن تحت أشراف المسافر ، كما متبع فى إرسال السلع . على أنه لم تصادفنى ورقة تورد مثل هذا الأستعمال ، أنظر الصفحة التالية .

(٥) India Book, No. 215, University, Cambridge, TS Box 28, Fol . 33, P . I

وهو مكتوب بالمقلوب على رأس الصفحة

يسكن صرحاً ، وهى مدينة صغيرة فى اليمن (١) . ونستطيع أن نستخلص بالكاد من هذه الفقرة أن الكارم كانوا يرسون بإنتظام فى ذلك المرسى .

وفى خطاب طويل كُتب فى الثلاثينات من القرن الثانى عشر ، يعبر التاجر العدنى الشهير يوسف بن إبراهيم عن أسفه من أن المُرسل إليه أبي عمران بن نفيع قد أحتجز مدة طويلة ولقى مصاعب كثيرة أثناء إعتقاله فى ميناء دهلك على البحر الأحمر فنراه يواصل قوله :

« فأرجو أن مولانا وجميع الكارم يكونوا أدركوا عيذاب إن شاء الله » (٢) وفى أوراق جنيزة أخرى ترجع إلى ذلك الوقت ، ورد أن حاكم دهلك - التى هى على وجه التقريب مُصوع الحالية - كان قرصاناً خطيراً . ويشير خطابنا إلى أنه برغم حماية أسطول الفاطميين لتجارة الكارم إلا أنها كانت تتعرض دوماً لهجوم القراصنة .

وفيما يتصل بوصول التجار اليهود المسافرين فى الكارم إلى عيذاب نقرأفى خطاب أرسل من القاهرةفى ديسمبر ١١٤٠ إلى ميناء البحر الأحمر هذا ما نصه :

« وجميع من خرج من أصحابنا فى الكارم بأتم السلام » (٣) ومرسل الخطاب هو التاجر أبو ذكرى ووكيل تجار اليهود القرائين الذى كثيراً ما نلتقى به فى خطابات الجنيزة . وفى جزء من خطاب هام ورد من عدن ، ويرجع إلى بداية القرن الثالث عشر يتحدث تاجر ، لزميل عمل له فى مصر ، عن البضائع التى شُريت له ويقول : « وصدر فى الكارم المبارك » .

ولم يرد فى الخطاب إسم الشخص المكلف بحماية البضاعة ، لذلك لم نورده

---

(١) أنظر ، معجم البلدان لياقوت ، نشر وستنفلد ، حـ ٣ ص ٧١ .

(٢) India Book, No. 227 . Ms. Jewish Theological Seminary of New york, E. N. Adler Collection, Geniza Misc. 4, verso, II . II - 13 .

(٣) India Book No. 244 . Univ . library Cambridge, Or 1080
والخطاب مؤرخ بشهر طيبث الذى يبدأ من ١٣ ديسمبر .

هنا ويبدو أن تجار الكارم فى تلك الفترة المتأخرة كانوا يحملون بضائعهم على مسؤوليتهم الخاصة [١] .

وأخيراً ، وجدنا فى خطاب مُرسل من معبر أو من كروماندل أو من الساحل الجنوبى الشرقى للهند ، إلى القاهرة يخبر تاجر فيه زوجته أنه مُرسل لها بعض أصناف من التوابل الشرقية والفاكهة ، من بينها سبعة أمنان ونصف المن من جوز الهند : « ما فى الكارم مثلها » [٢] .

وقبل أن نُقيم المادة التى جمعناها عن الكارم ، هنالك بعض الملاحظات نود أن نوردها حول الوجود المزعوم للكارم فى النصوص التى نشرها الراحل يعقوب مان (Jacob Mann) فى كتابه : " The Jews in Egyp and Palestine under the Fatimid Caliphs. II . Oxford 1922. PP . 246 - 7

ومان عالم كبير ، لكنه ليس مستعرباً ، ولذلك فإن إشاراته إلى النصوص العربية ، حتى المكتوب منها بالحروف العبرية ، يجب أخذها بحرص شديد . ولذلك فإنه قرأ عنوان القائمة التى نحن بصدد مناقشتها على أنها « الدينار ٣ » وهى قراءة لا معنى لها . وكذلك ذكره لكلمة الزاخر (بمعنى الابن المتبنى) وهى كلمة لم ترد أصلاً فى نصوص الجنيزة وبالفعل فإن النطق الصحيح لهذه الكلمة هو « الذى خرج » ولذلك فإن النتائج التى توصل إليها « مان » على أن المقصود فى الخطاب قائمة بالمنح أو دافعى الضرائب ، فهم خاطئ ، بل هو العكس ، فهى تعنى قائمة

---

(١) Insia Book No. 229. Univ . libr. Cambridge, TS NS J 182

وليس على الخطاب تاريخ ولكنه كُتب بنفس خط الخطاب رقم ١٥٦ من مجموعة كتاب الهند المعروف تاريخ كتابته . ومن المعلوم أن صاحب الخطاب رقم ٢٩٩ يورد العبارة الآتية : « وليست هنالك تفاصيل » وعُلم أن البضائع المرسلة لم تكن فى عهدة تاجر الكارم ولكن فى عهدة الشخص المسافر بها . على أنه توجد فى خطابات أخرى من الجنيزة تفصيلات بأنواع وأعداد البضائع المرسلة ويُرد فيها إسم الشخص الذى يتولى حراستها .

(٢) India Book no. 176. MS . Jewsh The ological Seminary, New York, E . N . Adler Collection 2739, Fol . 16 .

بالأشخاص الذين يتلقون أجوراً من رجال طائفةاليهود مثل الربانة ، والقضاة ، والكتاب ، والشمامسة ، والعميان ، أو دون ذلك من الضعفاء ، وأبناء السبيل ، والغارمين وغيرهم . وأما ما قرأه « مان » بصدد لفظى « كارمين » و« كرام » لم يكن سوى كلمتى « خادمين » و« خُدام » ، وتعنى شماسى معبد الفسطاط [1] .

وإذا ما عدنا إلى نصوص الجنيزة الحقيقية التى ذكرت الكارم أيام الفاطميين ، فإنه تتضح لنا النتائج التالية :

١ - أصبحت كلمة الكارم كلمة منزلية فى القاهرة مع بداية القرن الثانى عشر :

فأى زوجة يكون زوجها مسافراً إلى بلدان المحيط الهندى كانت تعلم بأنها تتوقع أن يُرسل لها هدايا « فى الكارم » . ولقد نُقل (فيه) مسافرون من ملل مختلفة وبضائع من أشكال شتى (وليس فقط توابل وما شابهها) .

٢ - من ناحية أخرى ، كانت كلمة « كارمى » أو « التاجر الكارمى » التى كانت شائعة للغاية فى العهد المملوكى ، لم تكن قد إكتُشفت بعد فى الجنيزة فيما يتعلق بعهد الفاطميين .

٣ - لم تظهر الكارمية خلال القرن الثالث عشر كشركة تجارية كبرى ، ولكن ظهرت ، بالأحرى ، كقافلة من السفن أو مجموعة من النواخذة ، أو مُلاك السفن يُسافر التجار على سفنهم التى تنقل البضائع فى حماية أصحابها الشخصية ، أو حماية وكلائهم ، كما أن سفن النواخذة لم تكن ملكاً للكارمية .

---

(١) مثل إصطلاح كارم الكنيسة ، فهو فى الأصل خادم الكنيسة . وهؤلاء الشمامسة هم موظفون عليهم واجبات كثيرة وهم يقابلون الفراشين فى الجوامع . ولقد ناقش المؤلف أربع خطابات خاصة بتعيين بعض هؤلاء الشمامسة ونشرت فى :
A.L. Mayer Memorial Volume, Jerusalem 1964

٤ – كانت قافلة سفن الكارم فى بعض الأحيان ترسو فى عدن وهى فى طريق عـودتهـا من الهند ، وكـانـت تتـخطاها وتمر مـروراً عـابراً بهـا فى بعض الأحـيـان الأخرى . وكان ذلك يتوقف على حالة الملاحة وطبيعة الجو (وحالة هيجان البحر) أو على ظروف سياسيـة (مثل حصار عدن)[١]،ولكن من المؤكد أن هذه السـفن كانت تتبع نظاماً متعاقباً محدداً ، تدخل بمقتضاه سفن الكارم ميناء عدن عاماً ولا تدخله فى العام التالى .

٥ – حين يصل تاجر الهند إلى ساحل كـرومـانديل كـان يكتب إلى أسـرته فى القـاهرة أنه مرسل لهم « بضـائع ليس هنالك مـثلهـا فى الكارم » ، ويبـدو أن هذه العـبارة تبين أن التـجـار العـامـلين فى الكارم كـانوا مـشـهـورين بسلعـهم الرفـيـعـة المستوى .

٦ – يُلاحظ أن حـمل ٣٠٠٠ بالة على يد الكارم فى سنة واحـدة ، هو حـمل كبير للغاية . ولقد كانت أكبر إشارة صادفتنى عن بضـاعة مرسلة من الشرق إلى مصر فى أوراق الجنيزة كانت محمـولـة ٦٠ بالة من الطـلاء ، تـزن ١٠٠ بـاهـار (تساوى ١٫٥٠٠٫٠٠٠رطل ، لأن البالة (العدل الواحد يساوى عموماً ٥٠٠ رطل) . على أن هذه الكمية كانت قد أرسلت بواسطة شريكين مشـهورين وهمـا بلال بن جرير الأوحدى ، الذى أصبح فـيمـا بعـد وزيراً والحاكم الفعلى لجنوب اليمن [٢] ، ومضمون وكيل التجارفى عدن . وقد تبدو حمولة مليون ونصف مليون رطل للقارىء الحالى حمولة صغيرة نسبياً ، ولكن يجب أن نضع فى إنتباهنا أن البضائع الشرقية المحمولة كانت فى معظمها سلعاً كمالية غالية الثمن مثل ، التوابل ، العقاقير ، اللآلىء ، النباتات المستخدمة فى الصباغة وغير ذلك .

---

(١) أنظر للمؤلف مقال بعنوان: Two Eyewitness Reports on an Expedition of the: king of kish (Qais) against Aden , BSOAS London 1954. XVI - 2

(٢) هذه الحقبة من تاريخ اليمن محتاجة لدراسة خاصة ، إنظر :
تحت مصطلح « بنو الكارم » ، Encyclopeadia of Islam,
وانظر أيضاً : Oskar lofgren, Arabische Texte zur Geschiehte der stat Aden immittelat- er, Passim

٧ - ومن الجانب الآخر ، هنالك حقيقة بارزة تنبثق من أوراق الجنيزة عن تجارة الهند في تأكيد مطلق وهى أنه حتى عام ١١٥٠ تقريباً كان الكارم يحتكرون هذه التجارة . وبالأحرى العكس : فزيادة عما ذكرنا هنا عن الحالات الثمان التى ناقشناها هنا ، فمن الممكن أن نضيف الكثير من قوافل السفن الصغيرة أو السفن المفردة المملوكة للحكام وللأفراد أو للتجار مكونة شراكة مؤقتة أو تجار تحمل بضائع من وإلى الهند .

٨ - زيادة على ذلك ، فإن المكانة الهامة التى وصل إليها تجار الكارم فى العهد الأيوبى والمملوكى ربما رجعت جذورها إلى العهد الفاطمى . فبالأضافة إلى الكميات والنوعيات المختلفة للبضائع التى أشرنا إليها فى بنود ٥ ،٦ فهنالك العامل الأساسى فى نجاح هذه التجارة وهو الحماية الخاصة التى وفرتها الحكومة لها . فقد ورد قيام هذه الحماية رغم ورود عقد إتفاقات بين هؤلاء التجار وبعض الشخصيات القوية طلباً للحماية . فلقد عقد مضمون وكيل تجار اليهود في عدن اتفاقات مع « حكام البحار والصحراء » حتي يحمي السفن الخاصة به و القوافل الموكل اليه حمايتها . علي أنه كما علمنا ثانية في أوراق الجنيزة فقد كانت القرصنة سائدة في أعالي البحار ، وكانت هنا لك صيحات عالية باستمرار بطلب الحماية [١] من السلطات الفاطمية وأسطولها الراسي في عيذاب ، الذي كان ، وفقا للتقرير الواضح والمفصل الذى أورده القلقشندى [٢] ، يحمي الكارم . وإنى أعتقد أن هناك دواع مالية وراء هذه الحماية الخاصة اكثر من الدواعي السياسية : فلقد كان الكارم قادرين على الدفع ، بينما كان على صغار التجار أن يتحملوا تقلبات القرصنة ، التى كانت تشكل آنذاك خطراً فعلياً فى البحر الأحمر . وقد توضح لنا هذه الميزة الإضافية سر سطوة الكارم .

---

(١) انظر CL. Cahen : Notes pour L histoire de la himaya ,Melanges Louis Massignon, Institut Francais du Damas, 1956, PP. 287 - 303.

(٢) القلقشندى :صبح الأعشى ، جـ ٣ ، ص ٥٢٤ ، ٢ - ٦ ، وربما استقى القلقشندى معلوماته من مصادر كانت فى حوزته معاصرة للفاطميين .

٩ - أما عن أصل الكارم ، فإنه من المستحسن أن نعاود النقاش ثانية حول اشتقاق اسم هذه الطائفة من التجار . فالكلمة كما أوردنا فى بداية المقال ، لا تعنى اسماً صحيحاً ، ولكنها على الأرجح اسماً عاماً . فليست هنالك فى العربية كلمة تحمل معنى يتصل بنشاط الكارم . ومن ناحية أخرى ، فإنه توجد كلمة « كاريام » من لغة التامل بجنوب الهند وهى تعنى ضمن ما تحمل من معانى : « الأعمال » ، « الأشغال » [١] . ولما كانت أعمال الشرق الأوسط الرئيسية مع ساحل الهند الشرقى هى فى الأصل أعمالاً تجارية فمن المحتمل أن يكون ذلك الاسم قد أطلق على مُلاك السفن والتجار المترددين على هذه البلاد .

١٠ - لقد ارتبطت الجماعات التجارية ، بشكل واسع ، بالطائفية والعصبية الدينية ، وقد ظهر ذلك فى الكتابات الخاصة بجنوب الهند فى القرن الثامن الميلادى حتى القرن الثانى عشر [٢] . ولقد أثبتت دراسة كتب الطبقات أن تجارة الهند قد اتسمت بقيام مثل هذه الطوائف ، وكان التعاون الاقتصادى بين تجار الشرق أقل صرامة مما كان بين تجار أوربا فى أواخر العصور الوسطى . وتبين لنا وثائق الجنيزة كيف اتصل تجار الشرق الأوسط اتصالاً وثيقاً بوكلاء التجار الهنود بغض النظر عن الاختلاف فى الدين [٣] . وتحت هذه الظروف يصح لنا أن نقول أن تكوين جماعة الكارم قد جاء من وحى الهام الطراز الهندى .

---

(١) أدين فى هذه المعلومات للدكتور . ل . باشام من جامعة لندن .

(٢) A. Appadorai, Economic Conditions in Southern India (1000-1500 A.d) Madras 1936, I, PP. 378- 402. عن القرن الثانى عشر أنظر الملاحظة الواردة فى الفصل الثانى .

(٣) انظر بداية هذا الفصل .

الفصل التاسع عشر
الأمثال العربية الحالية كشاهد على تاريخ الشرق الأوسط الاجتماعى

تلتزم المجتمعات بنقل صارم لتعاليم أخلاقية ثابتة ومفاهيم دينية خاصة ، تتضمن كنزاً كبيراً من الأمثال والأقوال الشعبية خاصةً إذا ما هى جاء التعبير عنها بلغة معبرة غنية وتمثل الأقطار التى تتكلم العربيةتمثالاً رائعاً للغاية لمثل هذا المجتمع . ولقد قام علماء أوربيون وعرب بجمع آلاف كثيرة من الأمثال العربية الحديثة من أقطار الشرق الأوسط وشمال إفريقية ، وكل من إطلع على الحقائق سوف يُسلم بأن المادة المجموعة هى أبعد بكثير من أن تكون مستنفذة .

والكتاب الذى يستحق التقدير والذى قام بتأليفه : Charles A . Ferguson و JOHN M. Echols بعنوان

" Critical Bibliography of Spoken Arabic Proverb literature

والذى نشراه سنة ١٩٥٢يعطينا فكرة عن المحصول الغنى الذى تم حصاده حديثاً فى هذا الخصوص [١] . ولقد تمت إضافات هامة فى هذا الميدان منذ أن نُشر هذا المسح . والأمثلة التالية من الممكن أن تكفى لتصور طبيعة وحجم هذه الأعمال التى تمت حتى هذه النقطة .

بالنسبة لأقصى المغرب العربى لدينا مجلدات محمد بن شنب الثلاثة عن الحكم

---

(١) Journal of American Folklore, vol. 65, number 255,

نُقل هنا كما فى Ferguson . Echols. معرفة الكتب هذه ومعرفة تواريخها ، الذى رُتب بواسطة الأقاليم ، مع فصل ختامى عام ، يحتوى فقط على دراسات ظهرت فى لغات غرب أوربا ، وليست تلك التى نشرت بالعربية . أما عن الأخيرة فأنظر ، كارل بروكلمان .

C. Brockelmann, EI S.V. Mathal (مثل)

والأمثال الجزائرية والمغربية ، والتى يبلغ عدد ما ورد بها من هذه الأقوال نحو ٣١٢٧قولاً رتبت ترتيباً أبجدياً . وبالإضافة إلى المادة الغنية التى جُمعت فى هذا الكتاب ذى الأجزاء الثلاثة ، فإن هذا الكتاب ذو فائدة خاصة بسبب إشاراته الهامشية الكثيرة لكل من الحكم العربية المستخدمة فى أقطار غير المغرب وعلى الخصوص لتلك التى وجدت فى الأدب العربى القديم (١) . وهنالك مجموعة مختلفة تماماً تتكون من ٢٠١٣ مثل من طنجة وأماكن أخرى فى المغرب ، نشرها عالم الأجناس الرفيع الشأن فى طبيعتها E . Westermarck بمساعدة عالم محلى . ولقد رتبت هذه الأمثال ترتيباً موضوعياً وقُدم لها بمقال مفصل غزير المعلومات حول الحكم والأمثال العربية عموماً (٢) . وتوجد هنالك مجموعات كثيرة أخرى للمنطقة الممتدة من المغرب إلى ليبيا ، بعضها ذو قيمة خاصة لأنه مُتصل بأمور محلية وإجتماعية أو بالمجتمعات (٣) .

ولقد أفتتح الرحالة السويسرى الشهير ج . ل . بركاردت . " J.L BURCKHARDT " المطبوعات العديدة عن الحكم والأمثال المصرية الحديثة ، وضمَّن بركاردت مجموعته بـ ٩٩٩ مثلَ - وهو رقم محبب للعرب .

---

(١) M. Bencheneb . Proverbes de L'Algerie et de . Maghreb, Paris 1905 - 07

(٢) E. Westmarck. Wit and Wisdom in Morocco. Astudy of Native Proverbs, London 1930 .

(٣) E.G. Louis Brunot, " Proverbes et dictons arabes de Rabat ", Hesperis 8 (1929), PP . 59 - 121 . Eerguson - Echols

ومن المائتى حكمة التى وردت فى هذه المجموعة ، وفقاً لوان لا نجد واحدة منها فى مجموعة ابن شنب .

Brunot and Ehe Malka . Textes Judeo arabes de les Rabat 1939. PP. 184 - 195 - 379 - 395

بعض أجزاء هذه المجموعة عربى مأخوذة من أمثال عبرية .

Ahmad ibn Muhammad Sbiki, Proverbes inedits des vielles Femmes marocaines ..., traduits et commentes par A Benchedida, Paris 1930 .

ولقد قام عالم محلى قبله بحوالى مائة عام بجمع مجموعة أقل من مجموعته هذه . ومما تجدر الأشارة إليه أن بركاردت وجد كثيراً من الأمثال التى أوردها سابقه لم تعد مستعملة فى أيامه [١] . ومن الكتب العربية التى وردت بها أمثال وطبعت بالحروف العربية تلك المجموعة الضخمة التى صنفها العلامة المصرى الذائع الصيت أحمد تيمور [٢] ، وكذلك مجموعة السيدة فائقة رفيق الضخمة ، التى إذا كان قد قُدر لها أن تستمر وتستكمل بنفس مستوى الأجزاء التى تم نشرها وقتها ، لكان سيزيد عددها عن العشرة آلاف حكمة [٣] ومثل . ومصر غنية أيضاً بالحكم العامية والأمثال ، وهذه حقيقة لا تحتاج إلى الشك ويرجع ذلك لطبيعة الروح المصرية التى تحب المرح والهزل ، كما لاحظت السيدة رفيق حقاً [٤] . وقثل الريف المصرى فى أمثال جاءت من المنوفية ، أُدرجت مع مادة تختص بالأجناس وباللهجات جُمعت بأشراف J . Berque جاك بيرك ونُقلت وقامت Nada Tomiche [٥] بترجمة جزء منها .

---

(١) J.L. Burckhardt, Arabic Proverbs : Or the Manners and Customs of the Modern Egyptians, London 1830 .

ما بين الفراغ من الكتاب فى مارس ١٨١٧ (فى القاهرة) ونشره بعد وفاة المؤلف ، فقد جزء من المخطوطة : ولم يتبق إلا ٧٨٢ حكمة . ومعظمها كانت خلاصة ونموذج للأدب المثالى ، لكن بعضها أيضاً كان حقيقياً ، وكانت أقولاً شعبية (والأولى أرقام ٤٩، ٥٩ ، ٧٧، ١١٧ - ١٩ ، ١٣١ ، ٧٠٤ والثانية أرقام ٣٧١ و ٥٠٦) . وما زالت الحكم رقم ٥٥ ، ٧٦ تستعمل فى القرن العشرين .

(٢) الأمثال العامية ، القاهرة ١٩٤٩ ، الطبعة الثانية ١٩٥٦ . تُوفى المؤلف عام ١٩٣٠ ، ولكن هذا الكتاب شأنه شأن كتبه الأخرى قد طبع فى غاية السرعة . والمجموعة تحتوى على ٣١٨٨ مثل

(٣) حدائق الأمثال العامية ، حـ ٢ ، والجزء الأخير شاهده مؤلف هذا البحث وظهر سنة ١٩٤٣ .

(٤) نفسه ، حـ ٢ ، فى ٥ - ٦ . وعن فطنة المصريين انظر ، أنيس فريحة : Anis Fraypha Modern Lebanese Proverbs, no. 3075 .

(٥) " Proverbs et Maw wals de la Menufeyya ", Arabica 6 (1959), PP. 75 - 90 .

ولقد لفتت الحكم والأمثال الفلسطينية العربية الأنتباه بسبب أهميتها فى دراسة التوارة ولقد قام راعى الكنيسة سعيد عبود بنشر « ٥٠٠٠ » مثل عربىّ من فلسطين مع شرح لها بالعربية . ولقد أمدنا M . Thilo بترجمة ألمانيا مع فهرست مفصل للموضوع ذاته ، مما جعل عمله أداة مفيدة للبحث فى الحكم والأمثال العربية . بشكل متسع [١] . وجاءت الدراسات العلمية التى قام بها بعض العلماء المتخصصين لهذه المجموعات ولغيرها بفائدة لا تقل قيمتها عن قيمة الدراسات السابقة التى أشرنا إليها ، ومن الأمثلة المشرفة لذلك تلك الأبحاث التى قام بها كل من H . Granquist, GUSTAF H . Dalman [٢] .

ولقد قدمت لبنان ، معهد الأبحاث القومية الحديثة ، إلى اللغة العربية مجموعات هامة من الأمثال قدمها علماء محليون ، أقدمها عام ١٨٧١ . وهنالك عملان يستحقان أهتماماً خاصاً . العمل الأول قام به الأب ميشيل فغالى ، الذى كتب أيضاً قواعد للهجة قريته وموطن رأسه كفر عبيدة ووضع علم تركيب كلام العربية التى تُتداول اليوم فى لبنان عموماً ، وقام بنشر مجموعة من الحكم والأمثال

---

(١) Said Abbud, 5000 arabische Sprichworter aus Palastina, Berlin 1933.
Martin Thilo, Funftausend Sprichworter aus Palastina, aus dem arabischen ubersetzt von M.T., Berlin 1937 .

وتحتوى المجموعة حقيقة على ٥٣٣٠ قطعة ، لكن هنالك كثير مكرر ، كذلك أمثال قديمة أو نصف قديمة وتراجم من التوارة .

(٢) Gustaf H. Dalman, Arbeit und sitte in Palastina, 6 vols. in 7, Gutersloh, 1928 - 39. Hilma Granquist, Marriage Conditions in a Pa lestinian Villag. 2 Vols . Helsing fors, 1931 - 5, id, Child Problems among the Arabs, Helsing fors 1950 .

(الأمثلة الواردة هنا واردة فقط بالترجمة الانجليزية) .

أنظر أيضاً الدراسات التى قام بها . Stephan H.Stephan أ نظر - - Ferguson Dr. T. Ca- naan (ibid., 73 - 75), (Fchols. nos. 87 - 90)

أنظر أيضاً للأخير : The Palestinian Arab House, Jerusalem 1933 .

بلغ عـددها ٣٠٤٨ ، وكـانت كلهـا مـا عـدا قلة قليلة منهـا مـعـروفـة له خلال أيام شبابه . والقيمة الأصلية لهذا الكتاب جاءت في التفسيرات المفصلة التي جاءت به وأمدت فهارس اللغة العربية وقواميسها بموضوعات رئيسية (١). ولقد قام الأستاذ أنيس فريحة الأستاذ بالجامعة الأمريكية ببيروت بعمل مماثل خاص بقريته وموطن رأسه رأس المتن ، الواقعة شرقي بيروت تحت سيادة الدروز . ولقد شُرحت أمثاله البالغ عـددها ٤٢٤٨ شرحاً مناسباً ، وزوُدت بأمثلة مطابقة من اللهجات العربية . وللقارئ بالانجليزيه يأتي كتاب فريحة مع كتاب وسترمارك :

Westermarck (Wit and Wisdom in Morocco) ، أحسن الداخل للحكم والأمثال العربية (٢) .

وهنالك منشورات كثيرة ذات حجم محدد قد كُرست للحكم والأمثال السورية والعـراقيـة الحديثـة على يد علمـاء يكتبـون بلغـات أوربيـة وعلى يد أولئك الذين ينشرون بالعربية (٣) . وبعض هذه المجموعات مازال مخطوطاً (٤) . ولقد قدم شاب موهوب مهاجر إلى اسرائيل من بغداد أمثالاً كثيرة عديدة مستخدمة في موطنه الأصلي ، وهي أمثال مميزة ومستحيلة بين المسلمين والمسيحيين واليهود . ومن باب حب الاستطلاع ، نذكر Proverbia Arabica لاسحق بن يهودا . ويهودا سليل عائلة يهـودية قـديمة من بغداد وهو رجل ذو مـعـرفـة هائلة . ولقـد عـاش في القـاهرة ، وأخيراً ، عاش في فلسطين في القدس كعميل في الكتب العربية وكانت له صلاته

---

(١) Proverbes et dictons syro - libanais, Paris 1938.

(٢) Modern lebanese Proverbs, Beirut 1953 .

(٣) أنـظـر : Ferguson - Echols, PP. 75 - 77 and 80, 81 Jalal al - Hanafi,
Proverbs of Baghdad I, Baghdad 1962
معجم أمثال الموصل Al - Dabbagh al - hudhali ، (١٥٦٢ حكمة وهنالك جزء آخر يتبع) جزءان ، الموصول ١٩٥٦ (وهو قاموس لأمثال الموصل الدارجة) .

(٤) أنظر : أ . فريحة (أنظر ص ٣٦٣) ، ص ٨ . وهنالك مجموعة من أمثال وحكم البصرة الحديثة محفوظة في مكتبة الجامعة العبرية بالقدس .

فى كل العالم العربى . أما عن الأمثال التى قام بجمعها والتى لم تكن فى عمومها عربية ، فقد قام بالاشارة إلى أصلها ، وبالطبع تلك التى جاءت من بغداد فلقد كانت على الخصوص واضحة . ولقد أعطت معرفته الوثيقة بالعادات الشعبية وبأدب الشرق الأوسط الشعبى شروحه المفصلة إيضاحاً كبيراً . على أن ، كتابة الكتاب باللغة العبرية جعلت هذا الكتاب فى متناول عدد محدود من القراء [1] .

وتنقسم شبه الجزيرة العربية إلى مناطق ذات لهجات مختلفة وإلى مجموعات اجتماعية تختلف إلى درجة كبيرة عنها فى منطقة الهلال الخصيب . ولم يتم عمل شئ بالنسبة لأمثال البدو فى داخل شبه الجزيرة العربية . وبالنسبة لأطراف شبه الجزيرة ، مثل مكة فى الغرب والكويت [*] وعُمان فى الشرق ، فلقد تقدم العمل قليلاً فى هذا الخصوص . ولقد لفتت اليمن بكثافة سكانها المزارعين الانتباه بشكل ملحوظ [2] . وأهم مجموعة من الأمثال المستخدمة فى ذلك القطر تلك التى أوردها مؤلف هذا المقال فى مقاله Jemenica ، والتى جمعها من المهاجرين إلى فلسطين من مدن أعالى اليمن . كل مثل دوِّن فى المقال نُسب إلى يمنى أو إلى أكثر من يمنى ، كذلك فإن المجموعات التى أستحضرها المؤلف تضمنت عادة فى الشرح نفس الكلمات التى استخدمها المبلغون [3] . وفى الخمسينات من سنة ألف وتسعمائة ، تم تنفيذ برنامج بحث واسع مع النازحين من الضواحى الريفية فى أسفل اليمن ، الذين تختلف لهجتهم وعاداتهم الاجتماعية كلية عن أولئك الذين يسكنون

---

(١) Isaac Benjamin S. E. Yahuda, Proverbia Jerusalem 1932 and 1934 .
هذه الحكم تُرجمت وشُرحت بالعبرية مع إضافة باللاتينية لعدد ٢٥٠٢ حكمة . ومازال هنالك مجلد محفوظ .

(★) هنالك كتاب عن الأمثال الدارجة فى الكويت .

(٢) أنظر ، Ferguson - Echols, PP. 81 - 82

(٣) Jemenica. Sprrichworter und Redensarten aus Zentral jemen, Leipzig 1934 .
وهو يحتوى على ١٤٣٢ حكمة ، تشكل مختارات من كمية كبيرة معروفة من الحكم .

المدن الواقعة فى قلب النجد . وأثناء تلك السنين ، جُمعت مجموعة كبيرة من الأمثال من قرية نساجين تقع فى اليمن الأسفل بعون من أحد زعمائها . وتحتوى هذه المجموعة على غرائب كثيرة لم ترد على الاطلاق فى أي مكان [١] .

من أين جاءت كل هذه المادة الهائلة ، وما الذى علمتنا إياه فيما يختص بالتاريخ الإجتماعى للشعوب التى استخدمتها ؟ سوف يكون من العبث أن نحاول الحصول على إجابات كاملة لهذه الأسئلة . يقول البروفيسور Marcel Mauss فى كتابه : Manuel D'Ethnographie [٢] : « لا تحاول أن تبحث فى أصل تكوين الأدب الشعبى ، لأن هذا الأصل ليس موجوداً أصلا » وإذا كان ذلك حقيقة بصدد أصل الأدب الشعبى ، فهذا ينسحب على الحكم والأمثال ، التى تعبر بطبيعتها عن بعض التجارب الأنسانية العامة ، التى تكون فى الغالب غير محصورة فى طبقة معينة أو مكان معين ، وهى لذلك ميالة إلى الهجرة من قطر إلى آخر . على أنه ، لدى الأمثال العربية الحديثة خصوصيات معينة ، جاهزة لكى تكون محددة ، تُرجع الاستقصاء إلى أصوله وللمسعى المرجو منه ، كذلك تعنى بأحتياجات البحث فى فلسفة اللغة والبحث التاريخى .

أولاً ، برغم الاختلافات الكبيرة فى حجم الأمثال العربية بالنسبة لأقطار العالم العربى المختلفة ، وبالنسبة لأماكنه أو لعناصر سكانه ، فإنه يبقى هنالك لبٌ عام ملحوظ واحد يشمل كل العالم العربى ، من المغرب حتى عُمان والموصل . فمن الصعب أن نستخرج نسبة الحكم الشائعة التى توجد فى اللغات الدارجة المحلية لأن

---

(١) قام مؤلف هذا الكتاب بوصف هذه اللهجة فى مقاله :

" The language of Al - gades.,
The main Characterisics of an Arabic Dialect Spoken in Lower Yemen ", Le Museon 73 (1960), PP. 351 - 394 ,

وكذلك وصف تكوينها الاجتماعى فى مقاله : Portrait of a Yemenite Weaver's Village ", Jewish Social Studies 17 (1955), PP. 326 .

(٢) Paris 1947, P. 98 .

معظم المجموعات الموجودة تحاول أن تُعطى مادة عن كل العالم العربى . ولذلك فهى أبعد ما تكون شمولاً للبحث فى علم الأجناس الحقيقى ، الذى يُفضل أن يُحدد نفسه فى مجموعات محلية أو جماعات اجتماعية محددة - وهو الاجراء الوحيد لكى نحدد أى الأمثال مازالت تحيا فى أى من الأقطار الواردة . وهنالك بالطبع بعض الاختلاف فى هذا الخصوص بين سكان المدن وسكان القرى أو البدو . وللآن ، لا يبدو القول بعيداً عن الحقيقة إذا ما قررنا أن ثلث الحكم العربية والأمثال الحديثة على وجه التقريب . معروف لجزء كبير من العالم العربى ، وأن جزءً مماثلاً منها من الممكن وجوده أيضاً فى التركية والفارسية . ومن المحقق ، أنه يجب أن يقر فى أذهاننا أن اللهجات العربية غالباً ما تختلف كل منها عن الأخرى أختلافاً كبيراً كإختلاف اللغات الأجنبية عنها ، حتى أن تلك التى تختلف فى ألفاظها أختلافاً كبيراً عن مثيلتها من المحتمل أن تكون هى بعينها . ولأثبات ذلك ، فلسنا بحاجة لأن نعتمد على الأمثال العادية مثل « من جد وجد » ! التى تسود فى العبرية وفى اللاتينية (Qui QUAERIT, Invenit)، والتى وردت فى الأدب العربى القديم على الأقل فى ثلاثة صيغ متباينة [1] ، فى الوقت الذى تُعبر فيه اللهجات الدارجة عنها بعشرة صيغ مختلفة [2] . والنقل الفلسطينى للحكمة العادية التى تقول : « حين يختصم اللصوص يظهر المسروق » هى مشابهة تماما لما أورده الميدانى فى مجموعته القديمة ، فى الوقت الذى كان عند اليمنيين تعبيرات مختلفة [3] . على أنه ، من الواضح تماما أن الأمثال التى تحتوى على أفكار غير عادية وصيغت فى صياغة خاصة تتفاوت أيضاً تفاوتاً لغوياً كلياً فى مختلف اللهجات . ولذلك نجدهم يقولون فى كل من بغداد واليمن حكمة : « من يرى قصر السلطان يهدم كوخه » ،

---

(١) انظر ، مقامات الحريرى رقم ٩ : من طلب جلب ، من جال نال ، ومن جد وجد .

(٢) انظر ، Jemenica, no. 1194. Hadaiq (P. 362), no. 2465.

(٣) الميدانى (انظر ص ٣٦٨) ، ص ٩١ ، عبود رقم ١٥٤ ، Jemenice no. 416,

وهى تعنى أننا لا نرضى عن أشيائنا حين نرى ما يمتلكه الغير . وجاء التعبير العربى فى كلا اللهجتين كالآتى . فى بغداد : « اللى يشوف قصر السلطان يُخرب كوخه » . وفى اليمن : « من يُبصر دار الملك هاجم ديمته » . وحتى القارئ غير المعتاد على قراءة العربية يُدرك بأنه ليس بين النصين لفظ متشابه . وهما يختلفان أيضاً فى التركيب النحوى ، فاليمنيون يستخدمون الماضى ، كاستخدامه فى العربية الفصحى بينما البغداديون يستخدمون الماضى غير التام ، كما هو معتاد فى معظم اللغات الدارجة ؛ كذلك فالبغداديون يحتفظون بالهاء التى تشير إلى الضمير الغائب ، بينما يسقطها اليمنيون . ومع ذلك فالترجمة الانجليزية لكلا النصين واحدة دون اختلاف [1] .

وقليل من الأمثلة من الممكن أن تُبين شيوح حدوث ذلك . هنالك مثل يقول « الحصاة تسند الجرة » ، ومعناها أن كل شئ من الممكن أن تكون له فائدة مهما قل حجمه ، أو أن الناس أصحاب المكانة الوضيعة من الممكن أن يكونوا ذوى فائدة لأصحاب المكانة العظيمة . ولقد سمع كاتب هذا البحث بعض اليمنيين يحثون به أطفالهم على كسب المال (مثلاً ببيع الصحف) وبذلك يزيدون من دخل الأسرة . وتُستخدم الجرار فى كل بلدان الشكل الأوسط وهى غالباً ما تقف على قاعدة ثابتة وتحتاج هذه القاعدة لأقل شئ مثل حصاة أو ثمرة صغيرة لتحافظ على توازنها .

هذا المثل منتشر فى مصر ، وفلسطين ، ولبنان ، وسوريا والعراق ، ولكنه يُقال بتعبيرات مختلفة حتى فى داخل القطر الواحد نفسه [2] .

---

(١) Yahuda, Proverbia 1182, Jemenica 1156 .

(٢) حيث وردت أمثلة مشابهة Frayha 3389 and Jemenica 891 .

والمثل الذى يقول : « آذى قدميك (كتفيك ، جسدك) ، ولا تؤذى رأسك (قلبك عقلك) » يبدو منتشراً فى كل العالم العربى ، ولكنه يُصاغ بصيغات لغوية مختلفة فى كل قطر منها . وكذلك يُختلف تماماً فى القصد من استعماله أيضاً . فهو من الممكن أن يعنى : بأن بذل الجهد الجسمانى المضنى فى العمل خير من القلق والخوف من أنتظار الموت وترقبه . أو : أعتنى بعملك شخصياً ، فهذا خير لك من قلقك على نتيجة ما يقوم لك به الغير (١) .

والمثل الذى يقول : « من دهنه أدهن له » (أو : من الدهن اللى على خده إدهنه » ، ويعنى بأن تكافئ الشخص بما أخذته منه ، وهو مثل شائع فى بغداد ، كذلك شائع فى فلسطين مع تغيير بسيط منهم يقولون : « من دهنه إسقى له » (★) min dihnu isgiluh لكنهم يقولون فى اليمن : « من صَبُّره طُل له » . ولا تشترك الصيغتان إلا فى كلمة « من » (٢) ويُظهر ذلك كله أن التشعب فى التعبير اللغوى لا يجب أن يحجب الهوية الأصلية للمحتوى والصيغة .

وتتطلب حقيقة وجود عدد كبير من الحكم والأمثال الشائعة فى معظم الأقطار العربية بحثاً عن أصل هذه الحكم والأمثال ، خاصةً إذا ما وضعنا فى أذهاننا أن هذا الكم المنتشر من هذه الحكم والأمثال يختلف فى سمته عن حكم المناطق الأخرى بما فيها البلدان الأوربية ، التى تشترك مع الحضارة العربية فى دينْها الكبير لليهود وللمسيحيين وكذلك للتراث اليونانى الرومانى ، والتى كانت على إتصال سياسى وثقافى بها خلال قرون عديدة . ويؤكد المرحوم الأستاذ مارجليوث Margoliouth

---

(١) حيث وردت حكمتان Abbud 54 and 1012. Jemenica 257,

(★) هى فى النص الشعبى : من دهنه سقُى له . أو اسْقى لُه » وفى العامية المصرية « من دقنه افتله »

(٢) Yahuda, Proverbia 1273, Abbud 4425, Jemenica 1196 .

D.S. فى مقاله هذا الرأى ويتفق فى ذلك مع مقال المؤلف Jemenica [١] وليس بوسع المرء إلا أن يقارن أى مجموعة من المجموعات المشار إليها آنفاً مع ما ورد فى : The Oxford Dictionary of English Proverbs by W.G. Smith and I.E. Heseltine 1953 ليتأكد تماماً من ذلك . وفوق ذلك ، فهنالك أختلاف ملحوظ فى هذا المجال بين العرب وبين جيرانهم جغرافياً ولغوياً مثل الأحباش . وضمن منشورات Gurague Proverbs يوجد جزء عن هذه اللغة كتبه Dr.W.LESLAU لا نجد نصاً واحداً مشابهاً لتلك النصوص المتداولة على الشاطئ المقابل من البحر الأحمر [٢] .

وأخيراً ، فإن الحكمة العربية تقدم نفسها بسهولة على أنها أعمال تاريخية ذلك لأن هذه الأعمال دُونت فى أتساع على مرحلة زمنية قدرها ١٤٠٠ عام . وكثيراً ما أشار الشعر الجاهلى والشعر الإسلامى إلى الحكم المتداولة ، وعلى غرار شعراء الأغريق ، هنالك أيضاً شعراء تخصصوا فى أدخال الأمثال فى أشعارهم[٣]. ولقد تبين جولد زيهر أن العرب بدأوا فى كتابة الحكم ، فى كتب خاصة بهم قبل الإسلام ، وأن هنالك مجموعة من الأمثال والحكم كانت تخص حكاماً مشهورين أو قادة ، وآخر الأمثلة على ذلك المنصور ، الخليفة العباسى الثانى (توفى ٧٧٥) ، الذى أنتشرت الحكمة فى عصره على يد الجاحظ (تُوفى ٨٦٩) [٤] (★) . ومع دراسة اللغة ، والشعر ، والتاريخ وأنساب العرب الأقدمين ، قام علماء المسلمين بجمع الحكم والأمثال ، وهو عمل أكتمل فى الغالب فى القرن الرابع الهجرى بظهور

---

(١) JRAS, 1935, PP.405 - 6

(٢) Viking Foundation 1950

(٣) ويقدم لنا أبو تمام مثلاً لذلك فى ديوان حماسته (باب الأدب والحكمة) .

(٤) Muhammedanische Studien II, P.204 FF .

(★) بين وفاة الجاحظ ووفاة المنصور حوالى مائة سنة ، توفى المنصور سنة ١٥٨ هـ بينما توفى الجاحظ سنة ٢٥٥ هـ .

أعمال حمزة الأصفهانى أو أعمال الحسن العسكرى . أما مجموعة الميدانى الشاملة (توفى ٥١٨/١١٢٤) ، التى هى الآن جزء من الأدب العربى القديم ، فما هى الا تجميع جاء متأخراً [١] .

ولقد نوقش الجُهد الكبير الذى بذله جامعو الحكم والأمثال العربية من المسلمين القدامى فى دراستين متعمقتين تمت كل منهما مستقلة عن الأخرى وظهرتا فى سنة واحدة ، وهاتان الدراستان هما : دراسة Rudolf Selheim العامة لهذا النوع من الأدب مع إشارة خاصة لمجموعة أبى عُبيد [٢] (توفى ٨٣٨) ومقال R.Blachere عن طريقة العلماء القدامى فى جمع هذه الحكم وعلى ما ارتكنوا إليه [٣] .

ويُعد تسجيل وقوع هذه الأمثال فى مصادر التاريخ العربى القديم والأدب العربى القديم أمراً فى غاية الأهمية بالنسبة لتاريخ البحث فى هذه الحكم . ولقد قام العلامة الهولندى الكبير de Goeje بعمل قوائم للأمثال التى وردت فى كتاب الطبرى ، تاريخ الرسل والملوك ، وفى كتاب الأغانى وفى نصوص قديمة أخرى . ولقد حذا حذو هذا العمل الذى يستحق الثناء علماء آخرون من أوربا ، مثل محقق كتاب الكامل لابن المبرد ، وبعض المحققين المصريين المُحدثين ، ومُحقق كتاب عيون الأخبار لابن قتيبة . ومما لا شك فيه ، أن الأدب الدينى وبخاصة الأدب الصوفى غنى بالأقوال الحكيمة – من مختلف الأشكال ، وقد بدا ذلك واضحاً من خلال ما

---

(١) طبعة القاهرة ١٣٥٢ هـ . مع إشارات ف بعض الحالات من طبعة G.W. Freytag اللاتينية Arabum Proverbia ، بون ١٨٣٨ – ٤٣ .

(٢) يجب ألا نخلط بين أبى عُبيد هذا وبسميه الشهير أبى عبيده ، وهو ابن أبوين فارسيين يهوديين وهو يُعد واحداً من كبار رجال الحكم فى تاريخ العرب القديم . ولقد قام أبو عبيدة أيضاً بجمع مجموعة من الحكم العربية لكنها فُقدت بينما حُفظت مجموعة أبى عُبيد الأخير .

(٣) Rudolf Sellheim, Die Klassisch - arrabischen Sprichwortersammlungen in sbesondere die des Abu Ubaed's Gravenhage 1954. R. Blachere, "Contribution a l'etude de la litterature Proverbiale des arabes a L'epoche archaique", Arabica I (1954), PP . 53 - 83 .

سُجل فى الأعمال التاريخية الأولى ، ولعلى لا أكون مخطئاً فى القول بأن هذه الأعمال لم تُحتسب بعد ضمن القوائم الحديثة لهذه الحِكم . وإننا ، على العموم ، فى وضع طيب يسمح لنا تتبع أثر الحكمة العربية خلال القرون ، وأن عمل قاموس تاريخى للحكم والأمثال العربية ، مشابه لذلك الذى وضُع من أجل بعض اللغات الأجنبية ، أمر ليس بعيد المنال إطلاقاً .

والحقيقة المذهلة التى يستطيع أن يُفاجأ بها كل من يتعرض لهذه الدراسة هى غياب أمثال ما قبل الإسلام . ومن حوالى ٢,٠٠٠ مثل ذكرها الميدانى على أنها أمثال وردت فى المصادر القديمة ، نجد أن أثنى عشر مثلاً بالكاد تكاد تكون مستخدمة اليوم على طول البلاد العربية . وليس من السهل تفسير هذه الحقيقة . ومن الممكن أن يفهم المرء سبب إهمال مجموعة من الأمثال القديمة - كانت فى الحقيقة مألوفة أكثر من غيرها ولها خاصيتها الكثيرة - وهى تشير إلى شخصية خاصة ، أو حادث خاص أو عادة خاصة : وربما أُفترض أن غالبية هذه الأمثال قد أختصت أساساً بمناطق قبلية محدودة ، فى الوقت الذى قد يرجع فيه تداولها الغزير فى الأدب القديم إلى أن معظمها كانت تتكون من ألغاز أو أحاجى ، وهو نوع من الكلام لقى الكثير من الاستحسان عند العرب ، وسجل لبيان دراية من أستعملها بآثار العرب القديمة ولغاتهم . ولذلك من الممكن أن نستنتج أن أستخدامها خارج منطقتها الأصلية ، كان محدوداً بالطبقات المثقفة ، وإنها من المحتمل ألا تكون قد شاعت بين عامة الناس حتى فى الأزمنة القديمة . على أى حال ، فلقد ماتت هذه المجموعة الضخمة حقيقةً . وإن القليل من حكم هذا النوع من المجموعات الحديثة قد يكون تذكاراً من مقاعد الدراسة أكثر من كونها أنعكاسات لأستخدامها الحقيقى . وهكذا ، فإن الحكمة من هذا النوع ، التى كانت شائعة للغاية فى الأدب العربى كانت المثل الذى يقول : « تسمع بالمُعيدى خيراً من أن تراه »[1] . يشير عبود فى

---

(١) أنظر ، البلاذرى ، أنساب الأشراف ، حـ ٥ ، القدس ١٩٣٦ ، ص ٤٢ ، ١٠ ، كتاب الأغانى ، القاهرة ١٣٤٥ ، حـ ١ ، ص ٢٩٧ ، ١٢ ؛
Reytag, Proverbia, I,P. 223., Z. Fischer, ZDMG, 63, 394.

رقم ٢٥٤ ، على أن هذا المثل مثل حديث (وينطق المعيدى ، بالفتحة ، بدلاً من المُعيدى ، بالضمة) ، ولكن كلماتها المحققة تثبت أنها ليست عربية دارجة وأنها ليست مستعملة فى فلسطين ولا يستخدمها إلا أولئك الذين تعلموها فى المدارس .

وأولع العرب بنوع ثان من الأمثال - أو ربما علماء فقه اللغات الذين جمعوا أقوالهم - وهى الأمثال ذات التعبير الفخم (مثل ، أو فى من الكلب) وقد ترك العرب فى المقابل منها تركه قليلة . وهنا ، أيضاً ، نجد أن غالبية التعبيرات الواردة لم تكن شائعة فى جهات عريضة فى أي وقت من الأوقات ، بينما نجد أن أنتشارها فى الأدب كان أصطناعياً وقد تقلص هذا الأنتشار بسبب المعرفة الحقيقية للأدب القديم عموماً .

فضلاً عن ذلك ، فإن أمثلة قديمة كثيرة قد أختفت ولعل ذلك لأنها كانت تستخدم صوراً أخذت من حياة الصحراء ، ولم تعد ملامحها الطبيبعية ونباتاتها وحيواناتها مفهومة لغالبية الشعب المتكلم بالعربية . على أنه ، يبدو ، أن الأمثال والحكم القديمة التى من هذا النوع لم تُحفظ فى مصطلحات بدو هذه الأيام ، كما ، عرفناها قديماً .

وأخيراً ، فهنالك عدد كبير من الأمثال بطُل أستعمالها ، لأنها تحتوى على كلمات عربية نادرة ، لم يعد العرب المثقفون معتادين على أستخدامها ، أو التى لم تُصبح حقيقة عربية شائعة ، إلا فى القواميس . لأن اللغة العربية ، كما يرد القول عنها لغة متسعة للغاية « ولا يستطيع الالمام بها إلا نبى مرسل » .

على أننا ، حتى لو تغاضينا عن مجموعات الأمثال الأربعة المذكورة ، فإنه يتبقى هنالك مقدار كبير من الأمثال القديمة ، بارعة فى حكمتها ، ساخرة وحادة النقد لاذعة ، تجمع بين سلامة اللغة المتناهية ، مصبوغة فى بيانها بالصبغة الانسانية العامة ، التى لم يعد يوجد منها إلا القليل فى الكلام العربى المعاصر . ولقد جاءت الأقتباسات الصريحة من الأدب العربى القديمة نادرة للغاية ، كذلك جاء « النقل » إلى اللغات الدارجة قليل الوقوع أكثر مما كنا نتوقع .

على سبيل المثال ، من الممكن أن يدعى شخص أن المثل اليمنى الذى يقول : « إذا جرؤ شخص على القول إعطنى فتجرأ على أن تقول له ليس هنالك ما نعطيه » ، ما هو إلا قول شعبى حديث متباين مأخوذ عن المثل القديم الذى تقول خلاصته الأصلية ما نصه « إذا جد السؤال جَد المنعْ » [1] لكن ، حتى القضايا التى من هذا النوع لم تكن قضايا شائعة .

ولن يكون صحيحاً ، أن نحسب حساباتنا على هذه الحقيقة على كل المنقولات عن التراث الأنسانى ، لأنه ، كما سوف نرى حالاً ، هنالك قسم طيب من الأمثال والحكم من بينها حكم الشرق الأدنى قبل العروبة ظل حياً فى اللغات العربية الدارجة . ولابد أن تكون هنالك بعض البواعث المحدودة الفعالة فى هذا المجال . ويبدو لى أن مصير الأمثال العربية يجب أن يُدرس مع تفكك اللغة العربية القديمة وتغيرها عموماً . وبرغم التباين الكبير بين مختلف اللغات العربية الدارجة ، فإن هنالك الكثير الشائع فيما بينها وبين العربية القديمة . وتختلف اللغة العربية الدارجة الحديثة عن أصلها القديم – إن كان هو بالفعل أصلها القديم – ليس فقط فى التعبير اللغوى وفى الأعراب وتركيب الكلمات وفى الأسلوب ، ولكن أيضاً فى شئ من الممكن أن نسميه نفسية اللغة وشخصيتها . وكل ما زادت معلوماتنا عن تطور اللغة العربية كلما كنا فى وضع أحسن نستطيع من خلاله أن نفهم تاريخ الحكمة والأمثال العربية [2] – ولقد سار خسوف الحكمة العربية القديمة فى خط مواز لتخلف حكم الشرق الأدنى القديمة فى الكلام العربى . وكما هو معروف فإن أقطار الهلال الخصيب ، العراق ، وشمال أقليم الجزيرة ، وسوريا ، ولبنان

---

(١) « من جزم عقال أيدى أجزم عقول مابيش » ، إبن قتيبة ، عيون الأخبار ، حـ ١ ، ص ٣٣٢ ، سطر ٦ : « إذا جد السؤال جد المنع » .

(٢) عن أصل اللهجات العربية الشائعة أنظر ، David Cohen, "Koine, langues Communes et dialectes arabes", Arabica 9 (1962), PP. 119 - 144, and Charle A. Ferguson, "The aabic Koine", Language 35 (1959) PP. 616 - 30 .

أنظر أيضاً للمؤلف ، Travels in Yemen, jerusalem 1941, P. 72 and Note I.

وفلسطين ، كانت لديها لغتها الشائعة قبل الفتح العربى - وهى اللغة الآرامية . على أن الآرامية ، على خلاف العربية لم تقم لنفسها كتابة مُفردة موحدة : فكل منطقة وكل ديانة عملت على رعاية لهجتها الخاصة ، وفى نفس الوقت عملت على العناية بكتابة هذه اللهجة المنفصلة الخاصة بها . ومن أجل ذلك كانت دراسة حكم الشرق الأدنى السابقة للإسلام تُدرس من خلال وساطة آداب هذه المجموعات المختلفة من اللهجات .

وعُرفت قصة أحيقار Ahiqar الوثنية القديمة ، التى تحتوى على أقوال وخرافات كثيرة ، فى التراجم الآرامية على أنها كانت شائعة بين يهود جزيرة الفنتين منذ القرن الخامس ق . م ، ومن المحتمل أنها نُقلت إلى العرب بواسطة الأتصال بالمسيحيين ، لأن أول من ذكر هذه القصة من العرب . هو « عدى بن زيد » ، شاعر الحيرة المسيحى فى جنوب العراق [١] . ويأتى انتاج أفرع الأدب السريانى المختلفة أقل مما يتوقع بالنسبة لحجمها الحقيقى وقد يكون السبب هو أن معظم هذا الأنتاج محدود فى نطاق رسمى وتدريسى للغاية لا يسمح لكثير من الحكم الشعبية بالظهور فى الكلام الحالى المتداول . وما مجموعات الأقوال والحكم السريانية الحقيقية إلا منقولات أو مختارات من الأساطير الأغريقية ، بينما تأتى مجموعات الكتب مثل كتاب : The Aphorisms of Aphraem « حكم أفرايم » كأنتاج مجهود فردى [٢] . ويمدنا أدب المانداثيين Mandaeans - أجداد الصابئين الحاليين " Sabaeans " فى الجانب الدينى والكهنوتى بمعلومات كثيرة بالنسبة للحكم والأمثال التى كانوا يستخدمونها .

---

(١) كانت الفنتين قلعة على حدود مصر الجنوبية يحميها الجنود اليهود : ولقد حفظت بعض الكتابات المستعملة فى هذه المستعمرة العسكرية . أما عدى بن زيد فقد عاش فى الجزء الثانى من القرن السادس الميلادى ، بعد حوالى ألف عام تقريباً . من تاريخ الأجزاء القديمة الباقية من قصة أحيقار . وهنالك إشارات مفصلة عن القصة فى :

A. Baumstark, Geschichichte der syrischen Literatur, Bonn 1922, PP. 11 - 2 .

ويتبقى بعد ذلك أدب توراة اليهود الواسع فى كل من فلسطين والعراق ، والذى يعد التلمود البابلى والفلسطينى أمثلة واضحة منه . ويتعامل هذا الأدب مع كل نواحى الحياة ويستخدم بسخاء اللغة الآرامية الدارجة إلى جانب العبرية . ولا نعجب ، إذن ، من أنه يمتلئ بالحكم وبالتعبيرات الحكيمة ، التى تُظهر حكم وأمثال الشرق الأدنى التامة فى قالب موجز وقول سام متألق جاء فى أحسن صوره . ومن السهل نسبياً أن نميز الحكم التى كان يتداولها شعب العراق وفلسطين عموماً عن تلك الحكم التى أختصت باليهود . فالحكم الأولى تبدأ دائماً بعبارة « كما يقول الناس » أو بعبارات مماثلة ، بينما غالباً ما تحتوى الأخيرة على إشارات إلى التوراة أو إلى أفكار يهودية أخرى ، وخاصة فى مجال الأخلاقيات والدين . زيادة على ذلك ، فإن الأقوال اليهودية تميزت بطريقتها القوية والمحددة فى التعبير ، كما وُجد شائعاً بين العلماء أو بين الذين عاشوا بعضهم مع بعض متجاورين وفهموا بعضهم بعضاً دون استعمال كلمات كثيرة . فى هذه الحالة جاءت الحكم اليهودية أو حكم الربابنة مخالفة للأمثال وللحكم العربية القديمة ، ولنفس السبب : كان ذلك الأمر واضحاً تماماً لأفراد هذا المجتمع المترابط مع بعضه والذى كان يستعمل هذه الأمثال ، مما شكل لغزاً فقط للأغراب عنهم . وهنالك أيضاً على أية حال أقوال ربابنة كثيرة بسيطة وكاملة فى تكوينها ولا تحتاج لأى تفسير مُعين فى حالة ترجمتها . ولقد وجد عدد من هذه الأقوال طريقه إلى الأمثال العربية الحديثة ، من خلال آداب الدين الإسلامى . وفى هذه الدراسة ، نحن على أى حال لا يعنينا إظهار تاريخ التراث اليهودى فى الإسلام ، ولكن ما يعنينا هو حصر الأمثال الآرامية السابقة للإسلام والتى ما تزال موجودة فى اللغات العربية الدارجة .

ولقد جُمعت الحكم والأمثال والأقوال المأثورة الواردة فى التوراة العبرية وفى

---

(١) أنظر Boumstark, PP - 166 - 170

(٢) Aaron hyman, Osar divere hakhamim, Tel Aviv I g 47 .

الآداب الآرامية فى مجموعات مختلفة ، وأحتوت واحدة منها على ما يزيد عن ثلاثين ألف عبارة من تلك الآداب ، على أن أجزاء منها ، ولنقل العُشر تقريباً ، من الممكن أن نعتبرها أقوالاً أعتاد عليها عامة الناس الماثلون فى هذا الأدب فى حياتهم اليومية . فنستخرج بذلك منها حوالى ثلاثة آلاف قول ، بينما لو أمعنا النظر فى مجموعة أخرى قيمة تتكون فقط من ٦٤٢٤ قول ، إلا أنها تنحصر فى إطار تلك الأقوال التى بها طابع الحكمة أو النقل [١] . وحتى الأن يعد هذا العدد بالنسبة لمثل هذا الأدب القديم عدداً كبيراً للغاية . وتُظهر المقارنة السطحية بين هذه المجموعات ومجموعات الأمثال العربية الحديثة أن كثيراً من أهم الأمثال العربية الدارجة المنتشرة ما هى إلا منقولات ، أو مختارات من الآرامية . ومن الخطأ تماماً أن نرى فى هذا أى تأثير يهودى محدد . ومثل هذا التأثير ، كما قيل من قبل ، وُجد ، وجرى من خلال مجرى الأدب الدينى الإسلامى . لكن ، فى الأساس ، جاءت مطابقة الحكمة العربية للحكمة اليهودية ببساطة بسبب أن الأدب اليهودى كان يمثل منجماً هاماً للأقوال الشعبية التى كانت سائدة فى الشرق الأدنى قبل شروق الإسلام . وبسبب الحقيقة التى تقول أن الحكمة التى تظهر فى الأدب اليهودى باللغة العبرية فقط ، هى حكمة لا تثبت شيئاً ، وُجدت حكم عبرية كثيرة مع بعض الإختلافات فى الآرامية . وهكذا نجد المثل العربى الذى يقول « يمكن جلد الجحش ينفع غطا لأمه[٢] » يتفق ويتطابق مع قول عبرى قديم [٣] جاء نفسه متبايناً

---

(١) (بدون تاريخ) K.A. Perla, Osar Ieshon hakhamim, Warsaw

يصل مجموع الأقوال الواردة فى التفسيرات إلى أكثر من ٧٠٠٠ قولاً . ويزودنا المؤلف بأمثلة كثيرة مشابهة من اللغات الأوربية ، ومعظمها يعبر عن نفس أفكار حكم التلمود ، ولكنها تختلف عنها كلية فى الصياغة .

(٢) وهو مثل شهير فى عُمان أنظر مقالة C. Reinhardt الرائعة حول هذه اللهجة ، رقم ٨١ .

(٣) ولقد نفذ النقل العبرى أيضاً إلى الانجليزية ، . Perla 2523

أنظر ، Dictionary of English Proverbs, P. 335 : "Old camels, carry young camel's skins to the market", ومصدر هذا القول : Adag. Hebr.

مع حكمة آرامية [1] . والمثل العربى القديم الذى يقول : « لا تُلق حجراً فى بئر تشرب منه » [2] يتكرر وروده فى الأدب العبرانى السابق للإسلام [3] . على أن مصدره الأصلى فى الآرامية يقول : « لا تُلق بقطعة من الطين فى بئر ، الخ »[4] ، وهى تُعبر أكثر لأن قطعة الطين تُطين الماء ، بينما لا تتأثر الماء كثيراً بحجر أُلقى فيها .

وسوف يكون بعيداً عن مجال بحثنا هذا أن نحاول تعداد المطابقات التى توجد بين الأمثال العربية الدارجة من ناحية وتلك التى توجد فى العبرية التوراتية والآرامية من ناحية أخرى . ونقتبس هنا أمثلة قليلة ، لصيغ خاصة من الحكم والأمثال تُبعد إمكانية وجود أستقلال بين الأمثال العربية والأمثال العبرية الآرامية المتباينة معها .

« حين يقع العجل تكثر سكاكينه » وهى تعنى : حين يفقد رجل قوى نفوذه ، يكثر مهاجموه . وهذا المثل يُوجد فى كل اللغات العربية الدارجة ، ووُجد أيضاً فى المجموعات العبرية الآرامية ، ولتحقيق ذلك أنظر ، Jemenica 85 .

« من يضيف الماء عليه أن يُضيف الدقيق » » ، (أو العكس) ومعناها ، إذا أورد شخص نقاطاً جديدة فى مناقشة ، فعليه أن يدعمها ببراهين إضافية . ولقد أشار Westermarck إلى هذا المثل فى كتابه : .wit and Wisdom in Morocco no. 808 ،ويوجد هذا المثل فى المجموعات العبرية والآرامية، انظر ، Perla 147†Æ

« اللى ما يقدر على الحمار ، يُقرص سرجَه » ، ومعناه ، أن الرجل الذى لا

---

(١) Perla 4829 .

(٢) Frayha 1077. A.P. Singer - E. Littmann, Arabic Proverbs, Cairo, 1913, no. 84. Ben Cheneb, 1019. Jemenica 246 .

(٣) Perla 1155 .

(٤) وهنا أيضاً نجد النقل العبرى فى الانجليزية ، Perla 1210 .
انظر ، Oxford Dictionary of E. Proverbs, P. 311,
والمصدر ثانية : Adag . Hebr

يستطيع أن يتغلب على خصم قوى ، يستخدم قوته على شخص برئ ضعيف . ويوجد هذا المثل فى كل اللغات العربية الدارجة من المغرب حتى العراق ، أنظر : ، Jemenica 130 وتأكدت هذه الحكمة بقول مشهور فى بغداد خلال القرن الحادى عشر [1] . وهى أيضاً حكمة عبرية قديمة وجدت فى Jemenica .

« ذيل الشاة تخين ، لكن العضم فيه » ، ومعناها ، أن كل شى يحتوى على أشياء لا فائدة منها . أنظر ، . وهنالك قول عربى يرجع إلى القرن العاشر يحوى حكمة متفائلة لنفس القول ونصه : « لولا وجود العضم ماكان للحم طعم » [2] .

« أترك السكير لحاله . فسوف يقع بنفسه » . لا تحاول أن تهدى المذنب ، فهو حتماً سيلقى جزاءه الذى يستحقه . وهى حكمة آرامية ما زالت شائعة فى لغة أهل الموصل العربية الدارجة بالعراق ، وهى متداولة بالقطع أيضاً فى أقطار عربية أخرى [3] .

« الأصابع لا تشبه بعضها » . وهو قول يشير إلى اختلاف الرجال عن بعضهم بعضاً تبعاً لقوتهم الجنسية . وهو مثل شائع فى العربية حتى بلاد المغرب غرباً ، وهو يظهر أيضاً فى حكم التلمود العبرية [4] .

« إذا أنا بصقت إلى أعلى ، فإنى أبصق فى وجهى (إذ أنا بصقت أسفل ، فإنى أبصق فى لحيتى) » . ومعناها من يسئ إلى كبرائه ، فإنما يؤذى نفسه . وأن الشخص الحاد الطبع الذى يلعن مرؤوسيه أو أهل بيته يستحق اللعن . والنصف الأول من الشطر (وهو يوجد فى الحكمة الفلسطينية التى تقول « الذى يبصق ضد الريح ») يبدو شيوعه فى العربية وفى الآرامية [5] .

---

(١) الطالقانى ، الأمثال البغدادية ، نشر ، القاهرة ١٩١٣ ، رقم ٥٧٦ .

(٢) التوحيدى ، كتاب الأمتاع والمؤانسة ، حـ ٣ ، ص ٩٣ .

(٣) Perla 5671. A Socin, Arabische Sprichworter und Redensarten, Tubingen 1878, no. 147.

(٤) Ben Cheneb 1089. Hyman (P. 372), P. 439, 1. 32.

(٥) Frayha 447. Abbud 557. Jemenica P. IX Perla 1821

« الذى لدغتـه الحية يخاف من الحبل » ويتشابه فى هذه الحكمة كل من العربية الدارجة والتراجم الآرامية فى النص والمعنى ، أنظر Jemenica 1431 . بالأضافة إلى أن ، التباين ما بين الحبل والحية مستخدم فى العربية أيضاً فى تركيبات أخرى ، مثل ، أن يستخرج المرء حية من الحبل ، بمعنى أن يبالغ أو يطنب فى قوله ، أنظر ، نفس المصدر السابق ، ص ٤٣٣ . ولقد أستخدمت أمرأة من ريف اليمن هذه العبارة بالحرف الواحد . حين تكلمت فى حضور عالم كبير كان يقوم بمعجزات قالت : أنـه قادر على أن يُبدل الحبل بحية . أنظر . سفر الخروج ٤ : ٢ - ٤ (١) (*) .

« زوان (حب جودار) قريتك أحسن من القمح المستورد » . والجودار هو عشب ضار سام يتطفل على الحقول . وتوجد هذه المثل فى كل اللهجات العربية ما بين مصر والعراق وهم يستخدمون نفس كلمة زوان ويطلقونها على حب الجودار كما هى موجودة فى الآرامية . ومعنى المثل : تزوج فتاة من بلدتك ولا تتزوج من أجنبية . ويبدو النقل الآرامى أكثر صراحة فى كلماته حيث يقول : « حتى لو كان قمح بلدتك زواناً عليك أن تذريه » (٢) .

ولقد ورد تعبيراً عن نفس الفكرة دون استخدام أستعارات فى أشكال عديدة فى كل من العربية والعبرية (٣) . وهنالك شكل معين من الكلام يشير إلى أنه

---

(١) هذه المرأة امرأة معمرة . حين قدمونى لها قلت لها : « إنه لشرف عظيم لى أن أقابل شخصاً وصل عمره إلى عمر سيدنا موسى . لقد أبلغونى أن عمرك ١٢٠ عاماً (أنظر . تثنية الاشتراع ٣٤ : ٧) . فأجابتنى فى الحال : « هذا كذب ! إن عمرى فقط ١١٠ عاماً » . والتقطت صورة لها وقدمتها لطبيب ، أعتقد أنها لم تبلغ بعد السن الذى أرتضته لنفسها .

(*) يقصد بذكره السحر على طريقة موسى أمام فرعون والسحرة .

(٢) وأمثالها Perla 2883. Frayha 1856

(٣) أنظر ، Jemenica 1185 - 6, Frayha 437 . Perla 1052

حيث أورد الاثنان نصوصاً متشابهة . أنظر : Jemenica 662. Westermarck, Wit and Wisdom 1766.

مستعار من الأمثال ولذلك لا تدخل فى الأمثال قولاً مثل قول « ياطبيب ، عالج نفسك » (وهو يعنى : أصلح عيوبك قبل أن تُصلح عيوب الآخرين) ، وبرغم أنه من المحتمل أن يكون هذا القول قد دخل إلى العربية من الآرامية [١] .

« العين لا يملأها إلا التراب » ، معناها أن طموح الإنسان لا ينتهى حتى الموت . ويرجع تاريخ هذا المثل إلى قصة معروفة فى أسطورة الاسكندر الأكبر ، ومثلما كان الأمر فى حالات أخرى تخدم الآرامية هنا كنا قلة من التراث اليونانى إلى العربية [٢] .

ويبدو أن هنالك تراجم خاطئة لبعض الأمثال العربية المأخوذة من المصادر القديمة . وينطبق على ذلك ماورد بصدد أسطورة ايزوبيان - التى قد تكون أخذت عن الشرق فنجد مثلاً عبرياً - آراميا شهيراً يقول بأن الجمل ذهب ليبحث عن قرونه ففقد آذانه [٣] . على أن ، كلاً من الميدانى واللهجات العربية الحديث أستبدلت الجمل بالجحش [٤] ، وهو الحيوان ذو الآذان الطويلة ، وهوليس من المحتمل أن يكون ناجماً عن مثل عربى آخر تحدث عن كبر آذان الحمار [٥] .

وهنالك حقيقة هامة يجب أن نبرزها بصدد هذه المطابقات العربية - العبرية - الآرامية فى الأمثال : وبرغم أنى سوف أعالج هذه الحقيقة فى بحث مقبل قريب ، إلا أنه يبدو لى أن من واجبى أن أقول فى هذا المجال أن نسبة الأمثال الآرامية المتضمنة فى لغة شمال افريقية الدارجة ولغة مصر وشمال الجزيرة العربية أو اليمن ليست قليلة فى حجمها عن نسبة تلك التى وجدت فى بلدان الهلال الخصيب التى كانت تتكلم الآرامية قبل الإسلام . وعلى ذلك فإن فصلاً من تراث الشرق القديم ، الذى تُعد الآرامية شكلا من أشكال التعبير عنه ، من الممكن أن يكون قد تشربته الحضارة العربية الحديثة فى مرحلة مبكرة ، وأن يكون قد انتشر عبر كل الأقطار المتحدثة بالعربية قبل أن يكتمل نمو لغاتها الدارجة . ويطابق هذا الافتراض افتراض

---

(١) نقلها شاعر القرن العشرين عطار الفارسى فى كتابه : تذكرة الأولياء ، حـ ١ ، لندن - ليدن ١٩٠٥ ، ص ٢٨ ، سطر ١ .

(٢) أنظر .. Richard Hartmann, A volume of Oriental Studies, Presented to E.G. Browne, PP. 182 - 3. Jemenica 1421.

(٣) Oxford Dictionary of English Proverbs, Adgg. Hebr. بالانجليزية أيضاً .Perla 1536

(٤) وما شابهه .Abbud 2119

(٥) فى الواقع ان قص أذن الحمار كعقاب له حين يُتلف حديقة ، أمر متبع .Ibid.. 567 عن الهنود الأمريكيين ، انظر : J. Sneaton Chase, Cropping Animal's Ears, Folklore 17 (1906), PP. 72 - 73.

آخر وهو أن مجموعة الأمثال العربية القديمة ، مثل مجموعة الميدانى وكشكول بهاء الدين العمولى (ت ١٦٢١) قسمت إلى قسمين ، قسم يحتوى على أمثال عربية خالصة وقسم آخر يحتوى على أمثال جاء بها المولدون . وبعد كل ما سبق قوله ، لسنا فى حاجة إلى أن نضيف بأن القسم الثانى هو الذى قدّم معظم الأمثال العربية الحالية .

زيادة على ذلك ، يبدو أن الأمثال الآرامية قد وجدت طريقها إلى اللسان العربى حتى قبل مجئ الإسلام . وهنالك حقيقة ثابتة مؤداها أن كثيراً من المجموعات العربية فى التخوم بين الصحراء والأرض المزروعة ، مثل النبطيين أو أهل الصفا ، قد امتزجوا بالتدريج داخل حضارة السكان المستقرين . وعلى هذا النحو فإن أولئك الذين ظلوا عرباً كان طبيعياً بالنسبة لهم أن يختاروا أيضاً من ضمن الكثير الذى اختاروه من منتجات الحضارات المحيطة بالجزيرة العربية ، أن يختاروا بعضاً من بيانهم . وهنالك ثلاث حالات تفيدنا فى إيضاح ذلك الأمر .

هنالك مثل عربى حديث يقول : « من يكره يده عليه أن يقطعها » ، وهى تعنى أن الرجل الذى يعيش بلا وفاق مع زوجته من الأحسن له أن يطلقها [١] ، برغم أن الطلاق يفرض على الزوج أعباء مالية كبيرة . وهذه العبارة عبارة ، بالطبع ، مألوفة لكل شخص من « العهد الجديد » [٢] ولكنها كانت شائعة أيضاً للغاية فى الكلام الشرقى القديم عموما [٣] . ولذلك فليس من المستغرب أن يستعملها شعراء ما قبل الإسلام الجاهليون فى نفس المعنى الموجود فى العربية الحديثة (طلاق المحبوبة التى ترفض أن تُسلم بالرضا) [٤] .

وعبارة « يجعل الجمل (أو ، كما قيل فى بابل يجعل الفيل) ، يدخل من عين الأبرة » عبارة انتشرت بتوسع بين الأقطار التى كانت تتكلم الآرامية [٥] ، وأصبحت جزءً من الكلام العربى قبل نزول القرآن بهذه اللغة بوقت طويل [٦] .

---

(١) Jemenica 1157.

(٢) انظر انجيل متى ٥ : ٣٠ . Asin Palacios. Logia. P. 354 - 5.

(٣) انظر ، Hermann L.Strack and Paul Billerbeck, kommentar, zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Munich 1921, I, PP. 302 - 3.

(٤) المثقب العبدى ، انظر ، Th. Noeldeke, Deleetus carminum arabicorum, Berlin 1890, P. 2 - 3 (الشعر ، من ابن قتيبة)

(٥) انظر ، مع الرجول لانجيل متى ١٩ : ٢٤ Strack - Billerbeck, I, P. 828.

(٦) 7 : 40, Goldzihar, Muhammedanische Studien II. P. 383, no. I. Ben Cheneb, 1510 .. Jemenica, 1102 .

تأكل الماعز أوراق شجرة القرض ، لكن تلك الأوراق تُستخدم أيضاً لدبغ جلد الماعز .

وهنالك مثل عربى شائع يقول : « ما تفعله الماعز فى ورق شجرة القرض يفعله القرض فيها » [١] ، وهى حكمة وجُدت فى قصة أحيقار القديمة ، الفصل السادس ، رقم ٢ ، وربما دخلت للعرب قبل الإسلام ، لأنه ، كما سبق أن أشير فإن عدياً بن زيد شاعر الحيرة ، أشار إلى هذه الحكمة القديمة .

وأخيراً ، فهناك تساؤل حول ما إذا كان اقتباس اللغة العربية من كلام الشرق القديم ، أو القرابة بين الاثنين ، لا تعود إلى عصور سحيقة تسبق ظهور الإسلام بكثير . ولقد ورد ذكر العرب كثيراً فى الكتابات الآشورية منذ بداية القرن التاسع قبل الميلاد ، وفى القرن السابع أصبح تفوق قبائل شمال الجزيرة العربية الصحراوية وقبائل الصحراء السورية إحدى الحقائق الهامة المذهلة لذلك العصر . فى رأى كهذا يبدو أنه من الجدير أن نبحث آثار الأفكار الشرقية القديمة والتعبيرات الشرقية القديمة التى وجُدت فى العربية ، ليس فى الشعر القديم فحسب ، ولكن أيضاً فى الكلام العربى الحالى [٢] .

وعُبر عن عناد المعتوه فى المثل التالى الذى يبدو أنه موجود فى كل العالم العربى : « قالوا له ثور ، قال : احلبوه » . ويستبدل النقل الفلسطينى واليمنى الثور بالكبش ، ويبدو ذلك لأن الكبش يعد مثالاً للعناد والغباء [٣] . وتناقض الثور مع إعطاء اللبن موجود فى مجموعة من الحِكم السومرية القديمة [٤] .

---

(١) عن أدب الشرق الأدنى القديم ، انظر ، James B. Pritchard James B. Pritchard
Babylonian Wisdom Literature, Oxford 1961

وهنالك دراسة رائعة فى مقال Edmundl. Gordon التى بعنوان
A New Look at the Wisdom of Sumer and Akkad", Bibliotheca Orientalis 17 (1960), PP. 122 - 151 .

(٢) وأمثالها Abbud 1274 and 2126, Jemenica 668

(٣) P. 13 lk (انظر حاشية رقم ١) Edmundl. Gordon
Jemenica 543. Perta 1549.

« يتوسل اللص إلى الله ، حتى أثناء كسره بيتا ليسرقه » . وهذا شاهد عربى على أن قوة الدين غالباً ما تكون ثابتة فى أقوال الحكم الآرامية التى اقتبسها حكماء اليهود الذين عاشوا فى القرن الرابع الميلادى والتى تبدأ عادة بعبارة « كما يقول العامة » . ولهاتين الحكمتين العربية والآرامية سابقة فى التراتيل الشهيرة لاله الشمس التى وجُدت فى مكتبة الملك الآشورى آشور بانيبال (٦٦٨ - ٦٣٣ ق . م) ، حيث ورد فيها القول : «وحتى اللص .. اللص يتوسل إليك» [(١)] .

وتأتى نقوش Kratepe « الفينيقية » فى تركيا ونجد فيها أهمية كبرى فى القول المنسوب للملك Azita - Wadd حين وصف نفسه عدة مرات بأنه يأتى بالنسبة لشعبه « أبا وأما » [(٢)] . هذه العبارة التى لا توجد فى العهد القديم ، شائعة فى الأدب العربى القديم [(٣)] وغالباً ما تُستعمل فى العربية الحديثة . ولقد سمعتها منذ سنين طويلة أثناء الانتداب البريطانى على فلسطين ، أثناء محاولة بريطانيا بذل جهد كبير لإصلاح أحوال الفلاحين ، ولقد وصف فلاح الفوائد التى عادت عليه من الحكومة بقوله : « الانجليز مثل الأب والأم » .

إن هذا البحث أراد أن يثبت أربع نقاط هامة :

١ - برغم الاختلاف اللغوى الكبير فى التعبير بين اللغات العربية الدراجة التى يتحدث بها عرب اليوم فى المنطقة الممتدة من المغرب إلى اليمن وعُمان فإن هذه اللغات تحتوى على قدر كبير من الحكم والأمثال عموماً .

٢ - هذه الحكم والأمثال الشائعة فى اللغات العربية الدارجة لا تدين فى وجودها إلا لكنوز الحكم والأمثال العربية السابقة للإسلام التى جُمعت بعد جُهد كبير على يد علماء المسلمين القدامى .

(١) حرفياً : « يمثلون أمامك » .P. 389 (انظر حاشية رقم ١) Pritchard

(٢) انظر ،
Cyrus H. Gordon, Journal of Near Eastern Studies, 8 (1949), no. 2, PP. 109 ff.

(٣) القاعدة أن يقول « بأبى أنت وأمى » للتعبير فى حالة التوسل .

٣ - وفى الجانب الآخر ، فإن هذه اللغات تحتوى على أمثال كثيرة انتشرت فى أراضى الهلال الخصيب قبل شروق الإسلام . وهى معروفة لنا مما وجد فى الأدب اليهودى الراجع لعصر التوراة ، والذى حفظ جزء منه فى اللغة الآرامية والجزء الآخر فى اللغة العبرية .

وهذه الحقيقة يعرفها كل يهودى تخصص فى هذه الدراسة (والتى جاءت فقط فى مجال الدين) ، كذلك فقد أشير عموماً إلى هذه الأمثال فى الأدب اليهودى العام .

٤ - وبالنسبة لانتشار أمثال الشرق الأدنى القديمة السابقة للإسلام فى اللغات العربية الدارجة الحديثة ، هنالك إختلاف بسيط أو ليس هنالك إختلاف بين المناطق التى كانت تتكلم الآرامية القديمة : مثل العراق وسوريا وفلسطين ، والمناطق العربية الخالصة مثل اليمن وعُمان أو فى منطقة بُعددت عن المنطقتين ، مثل المغرب الإسلامى .

ويبدو من كل ما وجدناه خلال هذا البحث سواء أكان سلبياً أو إيجابياً أنه يشير إلى أنه لم يكن هنالك ، أى تأثير متسلط للتكوين الجنسى للسكان الذين عنيناهم بالبحث على معتقداتهم وعلى آرائهم كما بدا ذلك فى حكمهم وأمثالهم . ويبدو ، بالأحرى ، أن ثورة الشرق الأوسط الاجتماعية الكبرى ، التى بدأت مع نهاية القرن الأول الهجرى ، هى التى دفعت العرب إلى أن يتقبلوا الحِرف وطرق المعيشة السائدة فى الأقطار المفتوحة ، وإلى أن يأخذوا بنصيبهم فى البناء الاقتصادى الجديد ، ولذلك السبب كان عليهم أن يغيروا من طرق تفكيرهم وأساليب تعبيرهم ، وبذلك نشأت الفجوة العميقة بين العربية القديمة والعربية الدارجة ، والتى سبق أن أشرنا إليها من قبل . ولقد تغير مجتمع حضارة الشرق الأوسط الجديد للغاية عن كل شئ سابق ، ولكن ما زال الكثير مما يتصل بالكلام الهيلينى الآرامى شائعاً فيه أكثر من ذلك المتصل بحضارة شبه الجزيرة العربية البدوية السابقة للإسلام . وتنعكس هذه الحقيقة فى الأمثال العربية السائدة

والمستعملة اليوم على طول العالم العربى . ولكن ، كما لاحظ E. Westermarck فى مقدمة مقاله : Wit and Wisdom in Moroco, P. 52 قائلاً « لا يستطيع المرء أن يُقيم أمثال المجتمع الذى يقوم بدراسته تقويماً صائباً إلا بالمعرفة الكاملة لأحوال هذا المجتمع » . وسوف تُلقى أبحاث مستقبلية المزيد من الضوء على تاريخ الأمثال العربية ، كما أن الأبحاث السابقة فى هذا المجال سوف يُستفاد منها على ضوء الدروس التى ستستخلص من دراسة الأخيرة .

تم بحمد الله